ETHNOS

OBICEIURI DE NAŞTERE
din
MOLDOVA

TIPOLOGIE ŞI CORPUS DE TEXTE

Adina Hulubaş

Colecţia **ETHNOS** este coordonată de Prof. univ. dr. Ion H. CIUBOTARU

Referenţi ştiinţifici:
Cercet.şt.gr.I dr. Lucia CIREŞ
Cercet.şt.gr.I dr. Cristina FLORESCU

Coperta 1: Săbăoani, Neamţ, foto Ion H. Ciubotaru, aflată în lucrarea *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* vol. II *Obiceiurile familiale şi calendaristice*, Iaşi, Editura Presa Bună, 2002, p. 367, de Ion H. Ciubotaru
Coperta 4: Nicolae Grigorescu, *Vatră la Rucăr*, detaliu

Redactor: Iulian MOGA
Coperta: Manuela OBOROCEANU
Tehnoredactor: Florentina CRUCERESCU

ISBN 978-973-703-771-8

Toate drepturile rezervate.
Este interzisă reproducerea totală sau parţială a acestei cărţi,
prin orice procedeu electronic sau mecanic, fără permisiunea scrisă a autorului.

EDITURA UNIVERSITĂŢII „ALEXANDRU IOAN CUZA”, 2012
700109 – IAŞI, STR. PINULUI, NR. 1A, TEL./FAX: (0232) 314947

http:// www.editura.uaic.ro e-mail: editura@uaic.ro

Adina HULUBAŞ

OBICEIURI DE NAŞTERE DIN MOLDOVA

TIPOLOGIE ŞI CORPUS DE TEXTE

EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA“
IAŞI – 2012

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
HULUBAŞ, ADINA
Obiceiuri de naştere din Moldova: tipologie şi corpus de texte /
Adina Hulubaş. - Iaşi : Editura Universităţii „Al.I. Cuza", 2012
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-703-771-8

392.12(498.3)

Pentru Clara Maria, cea
care m-a condus prin tainele
acestui rit de trecere

CUVÂNT ÎNAINTE

Fiorul trezit de fenomenul naşterii este o trăsătură universală a percepţiei umane. Ansamblul de credinţe, datini şi rituri menite să uşureze traiul viitor al pruncului nu a rămas acelaşi de-a lungul timpului, ci a păstrat acele elemente care au dat dovadă de adaptabilitate culturală şi care au putut fi acordate la noile tonalităţi socio-economice ale comunităţii umane.

Comparaţia datelor etno-folclorice cuprinse în acest volum şi culese începând cu anul 1969 până în 2010 cu informaţiile etnografice vechi de mai bine de un secol arată că obiceiurile de naştere persistă, iar ceea ce s-a uitat ţine mai ales de dispariţia ocupaţiei de moaşă tradiţională, venită să ajute femeile acasă la ele. Locul rămas liber în plan concret a fost umplut de amintiri într-un registru legendar, iar peste un deceniu probabil nu vor mai exista nici acelea.

Sistemul de credinţe legate de naştere nu s-a dezechilibrat însă o dată cu mutarea naşterilor în clinici, ci a avut loc un proces de triere şi de esenţializare în urma căruia cele mai multe superstiţii au continuat să fie transmise. Explicaţia pentru această rezistenţă a moştenirii spirituale se găseşte în trăsăturile specifice ale obiceiurilor de naştere. Secretizarea motivată atât fiziologic, cât şi magic, exclusivitatea participării la etapele rituale şi specializarea formală a femeilor pentru îndeplinirea practicilor tradiţionale în intimitatea universului domestic au ferit acest segment al riturilor familiale de expunerea la ambientul social şi, implicit, de alienări de la sensul originar al manifestărilor. Dincolo de caracteristicile enunţate stă însă acel mysterium tremendum *al vieţii ca miracol, fapt pentru care obiceiurile de naştere dovedesc multe aspecte în comun cu cele de înmormântare, unul fiind transmiterea lor neîntreruptă, în pofida unei societăţi modernizate.*

Concluzia acestei permanenţe a convingerilor populare legate de naştere nu ar fi fost posibilă fără existenţa Arhivei de Folclor a Moldovei şi Bucovinei şi a Chestionarului Folcloric şi Etnografic General*, ambele realizate de către profesorul Ion H. Ciubotaru (menţionat în antologia de texte populare cu iniţialele I.H.C), în 1970. Începând cu acel an, anchetele de teren intensive şi uneori în condiţii dintre cele mai aspre au fost conduse atât de întemeietorul*

arhivei, cât şi de Silvia Ciubotaru (S.C.), Lucia Cireş (L.C.) şi Lucia Berdan (L.B.), cu toţii cercetători la Institutul de Filologie Română „A. Philippide", din Iaşi. Celei din urmă, trecută în lumea moşilor şi a strămoşilor din anul 2003, îi datorăm numeroase materiale etnografice menite unei lucrări precum cea de faţă, dar care nu a mai putut fi realizată. Alături de specialiştii menţionaţi au colaborat la strângerea informaţiilor şi Florin Bucescu (Fl.B.), Viorel Bârleanu (V.B.), Mircea Fotea (M.F.), Mihai Bişoc (M.B.), Dan şi Silvia Ravaru (D.R. şi S.R), Ştefan Popa, Larisa Agapie.

Valoroasa sumă de documente etno-folclorice despre Moldova conţine atât rezultatele anchetei indirecte, în urma căreia au intrat în arhivă răspunsuri la chestionar din peste 800 de localităţi, cât şi înregistrări făcute în timpul anchetelor directe. Preluarea acestei teme de către noi în anul 2005 şi investigaţiile de teren ulterioare au beneficiat, aşadar, nu doar de o temelie puternică, ci şi de toate materialele de construcţie necesare. Planul arhitectural fiind deja consacrat de lucrările Silviei Ciubotaru din 2005 (Folclorul medical din Moldova. Tipologie şi corpus de texte*) şi 2009* (Obiceiuri nupţiale din Moldova. Tipologie şi corpus de texte), *operaţiunea ştiinţifică a constat doar în punerea la zi cu valabilitatea subiectului cercetat şi în ordonarea elementelor constituente.*

Cele trei secţiuni principale ale volumului, studiul introductiv, tipologia tematică şi textele literare transcrise de pe benzile de magnetofon sau de casetofon surprind o puternică ancorare în dimensiunea sacră a evenimentului existenţenţial în cauză. Drumul cititorului către acest univers originar a fost uşurat prin redarea pronunţiei locale, fără marcarea dialectologică a particularităţilor fonetice. Trimiterea la textul arhivat conţine informaţii despre localizarea pe bandă de magnetofon a înregistrării (Mg.), respectiv de casetofon (Cs.), despre numele şi vârsta subiectului chestionat, localitatea acestuia de proveniență şi iniţialele culegătorului.

Starea de latenţă în care a intrat informaţia tradiţională o dată cu urbanizarea impusă nu poate, cel puţin deocamdată, să anuleze deprinderile magice. Practica religioasă a botezului are o structură în combinaţia căreia intră şi gesturi păgâne, dacă e să citǎm doar un singur exemplu de obiceiuri trainice în faţa schimbărilor sociale. Pe lângă acest moment liminal se remarcă lesne etapa dificilă a lehuziei mamei, ritul tăierii moţului şi cel al aflării viitoarei meserii a pruncului. Evoluţia continuă a datinelor noastre nu trebuie privită în termeni absolutişti, ci cu acea atitudine primordială a omului în faţa marilor taine, în care se îmbinau respectul, teama şi încrederea în ceea ce „ziceau bătrânii", după expresia frecventă a localnicilor moldoveni.

RETROSPECTIVĂ BIBLIOGRAFICĂ

Avansarea ideii de primă atestare istorico-sociologică a credinţelor legate de riturile de naştere nu beneficiază de o certitudine absolută. *Manuscrisul de la Ieud* a fost datat de Ion Bianu în perioada anilor 1560-1581, iar în acest document se înfiera comportamentul aşa-zis neortodox: „urându-vă cu cumotrii-vă şi frate la frate purtând menciuni şi soţ la soţ, neascultătorilor”[1]. Pe lângă confirmarea vechimii de aproape jumătate de mileniu a mentalităţii tradiţionale reverenţioase faţă de naşii propriului copilul (vie astăzi pe teren şi bogat reprezentată de documentele etno-folclorice arhivate la Iaşi), trebuie să remarcăm în fragmentul invocat ierarhia arhaică a înrudirii. Aşa cum se precizează în mediul rural şi în contemporaneitate, atunci când fratele devine naş de botez pentru nepotul său, părinţii i se adresează exclusiv cu termenul „cumătru”, relaţia de sânge fiind inferioară ca însemnătate.

În 1581 a fost redactată *Pravila ritorului Lucaci*, cel mai vechi text juridic românesc, dar şi primul text literar moldovenesc identificat. Apartenenţa la spaţiul Moldovei devine relevantă în contextul gravităţii reprezentate de relaţiile amoroase stabilite între cumetri sau cumetri şi fini, conştientizată până în zilele noastre[2]. Practicile culese începând cu anul 1969 în Moldova, includ metode terapeutice de influenţare a fertilităţii pe cale naturistă, dar şi tehnici similare de provocare a avortului. Aceste metode au cel puţin 450 de ani vechime: „Muiarea ceea ce va bea ierbi să nu facă feciori, post 20 ai, noi dam 7 ai, închinăciuni 250 în dzi (...). Muiarea ceea ce va bea ierbi să facă feciori, post 7 săptămâni şi să ia molitvă să o ungă cu mir pe faţă”[3]. Gravitatea evenimentului nefast al morţii unui copil ce nu a apucat să fie botezat este subliniată, de asemenea: „Iară feciorul bolnav de va muri nebotedzat, post 3 ai, închinăciuni 80 în dzi”[4]. În mod evident, păcatul care trebuie ispăşit este al mamei. În zilele noastre, teroarea de a avea un prunc mort nebotezat este foarte puternică, după cum am putut observa în anchetele de teren desfăşurate. Nu puţini subiecţi femei au arătat un sentiment de autoculpabilizare ce nu s-a atenuat prea mult în timp.

---

[1] *Manuscrisul de la Ieud*, text stabilit, studiu filologic, studiu de limbă şi indice de Mirela Teodorescu şi Ion Gheţie, Editura Academiei, Bucureşti, 1977, p. 156.

[2] Vezi *Pravila ritorului Lucaci*, text stabilit, studiu introductiv şi indice de I. Rizescu, Editura Academiei, Bucureşti, 1971, p. 166, 169, 173, 174, 176.

[3] *Ibidem*, p. 162.

[4] *Ibidem*, p. 164.

Datorăm vizitatorilor apuseni câteva mărturii obiective despre unele secvenţe ale obiceiurilor de naştere. Minoritul conventual Bartolomeo Bassetti remarca în 1642 că ritualul primei tăieri a părului crea punţi între catolicii şi ortodocşii din Moldova. Încumetrirea reprezintă un fenomen social superior încadrărilor confesionale, astfel că naşul ortodox din secolul al XVII-lea „taie moţul de păr al copilului de catolici înainte de a i se fi tăiat părul de către alţii şi îl păstrează şi zic atuncea se face şi el creştin”[5]. Atestarea este cu atât mai importantă cu cât la începutul anilor 200 d. Chr., Tertullian, în scrierea *De anima* (XXXIX, 3) condamna obiceiul moştenit de creştinism: „Cine apoi nu făgăduieşte capul fiului său în întregime păcatului, cine nu-i retează fiului său sau nu-i taie tot părul noului născut, ca jertfă, ca legământ părintesc sau strămoşesc, public sau privat?”[6]. Importanţa deosebită pe care o are şi în zilele noastre această practică de integrare postliminară vine de dincolo de religia christică, fie ea schismatică sau nu. Ca şi Tertullian, Bartolomeo Basseti condamna această practică, dar dintr-o perspectivă ce viza numărul enoriaşilor: „ce e mai rău, dacă mor părinţii copilului, acest cumătru îl ia, zicând că e fiul său, şi astfel «copilul» urmează ritual acestuia. Voi aduce leac şi la lucrul acesta”[7].

Relatarea lui Johann Jakob Ehrler despre cumătrie remarcă fastul petrecerii, cu menţiunea că nou-născuţii băieţi sunt sărbătoriţi cu mai multă generozitate. Înaltul funcţionar imperial din Banat mai observa în 1774 valoarea etnologică a antroponimului *Lăpădat*, pe care îl raportează a fi foarte frecvent, ca urmare a răspândirii mari pe care o avea procedeul magic[8] de refacere a naşterii prin „abandonarea” copilului bolnav în drum şi găsirea unor noi părinţi în mod accidental. Acest ritual nu numai că a traversat veacurile şi cunoaşte atestări apropiate de zilele noastre, dar a şi generat un tip de personaj fantastic din clasa eroilor, cu numele *Aflatu* sau *Găsitu*.

În subcapitolul *Noduri şi inele tabu* din monumentala operă *Creanga de aur*, J. G. Frazer citează o lucrare din 1876, publicată în germană, pentru a exemplifica forţa de obstrucţie a legăturilor din vestimentaţie: „La saşii din Transilvania, când o femeie se află în chinurile facerii, i se desfac toate nodurile de pe haine, crezându-se că i se va uşura naşterea; şi cu aceeaşi intenţie se

---

[5] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. VII, îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu *et alii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 54.

[6] Quinti Septimii Florentis *Tertulliani*, *Quae Supersunt Omnia*, edidit Franciscus Oehler, tomus II, continens libros polemicos et dogmaticos, Lipsiae, T. O. Weigel, 1854, p. 611 (trad. n.).

[7] *Călători străini*, p. 54.

[8] Johann Jakob Ehrler, *Banatul de la origini până acum* (1774), prefaţă, traducere şi note de Costin Feneşan, Editura Facla, Timişoara, 1982, p. 42.

deschid în casă toate încuietorile de la uşi şi lăzi”[9]. Această practică atestată de J. Hillner în lucrarea *Volksthümlicher Brauch und Glaube bei Geburt und Taufe im Siebenbürger Sachenlande* este foarte cunoscută în satele moldovene şi are la bază, o superstiție universală.

Bogdan Petriceicu Hasdeu a formulat în 1886 un chestionar ce număra 206 întrebări, în vederea redactării grandiosului proiect *Etymologicum Magnum Romaniae*. Printre răspunsurile primite se găsesc şi numeroase informații etno-folclorice despre naştere, publicate abia în 1970 de Ion Muşlea şi Ovidiu Bârlea[10]. Marcarea copilului printr-un semn din naştere cu forma obiectului furat de mamă în timpul graviditătii, naşterea pe paie, lovirea pragului cu piciorul la naştere, precizarea că una din ursitoare este şchioapă, modalitățile de influențare şi receptare a destinului hărăzit copilului constituie tot atâtea atestări ale unor practici şi credințe vechi, dar foarte vii şi în zilele noastre. Adeseori, similitudinea explicațiilor date de informatorii de la sfârşitul secolului cu documentele aflate în Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei frapează, semn că societatea românească stă în continuare sub semnul gândirii arhaice.

Volumul *Literatură populară*, semnat de Elena D. O. Sevastos şi publicat în 1889, conține un capitol despre obiceiurile de naştere, structurat după „cronologia” rituală: *Concepțiunea*, *Băiet ori fată*, *Paza femeii însărcinate*, *Ca să nu piardă – ca să piardă*, *Truda femeii*, *Ursita*, *Naşterea*, *Copilul îndată când se naşte*, *Copiii gemeni*, *Cuvada*, *După naştere. Până la trei zile*, *Până la nouă zile*, *Lumânările*, *Botezul*, *Scăldăciunea*, *Cumătria*, *Până la patruzeci de zile*, *Cu noroc*, *Semne la copii*[11]. Gradarea trecerii este cât se poate de evidentă la nivel temporal şi trasează cercurile consecutive pe care trebuie să le parcurgă la nivel magic femeia şi pruncul ei. O organizare similară foloseşte şi Simeon Florea Marian pentru monografia obiceiurilor de naştere. Explicația pentru această asemănare ne conduce la concursul organizat de Academia Română în 1888, pentru acordarea premiului „Eliade Rădulescu”. Planul impus concurenților anticipează aşadar cu unsprezece ani teoria structurii tripartite a riturilor de trecere, pusă în circulație de Arnold Van Gennep, şi îl indică, cel mai probabil, pe B. P. Hasdeu ca autor. Cu siguranță, faptul că volumele semnate de Elena Sevastos şi S. Fl. Marian rămân de referință după 120 de ani de la redactarea lor se datorează cu prisosință minții care a ordonat la nivel tematic multitudinea de credințe şi practici familiale.

---

[9] James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, traducere de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 216.

[10] Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.

[11] Elena D. O. Sevastos, *Literatură populară*, vol. II, ediție îngrijită şi prefață de Ioan Ilişiu, Editura Minerva, Bucureşti, 1990.

Totuşi, la Elena Sevastos, juxtapunerea credinţelor într-un mod aglutinant, fără o organizare interioară a articolelor a dus, în unele cazuri, la consemnări repetate ale unei singure convingeri şi la o disipare derutantă a informaţiei etnografice. Cu toate acestea, lucrarea oferă prilejul unei comparaţii minuţioase a superstiţiilor actuale cu cele de la finele secolului al XIX-lea şi relevă o dinamică redusă a înnoirilor sau degradărilor pe care structurile culturale moştenite le pot suporta.

Publicat trei ani după monografia Elenei Sevastos, volumul *Naşterea la români* redactat de Simeon Florea Marian are un rol fundamental pentru înţelegerea ansamblului de credinţe dedicate momentului de început al vieţii. Preotul bucovinean este singurul în literatura de specialitate care deschide tratarea monografică a acestui subiect cu riturile de anticipaţie, sintetizate poetic: *Dorul româncei*[12]. Obţinerea fertilităţii dorite este urmărită atât la nivel terapeutic, cât şi magic. Întreaga monografie respectă condiţiile actuale ale redactării ştiinţifice, prin precizarea surselor de pe teren, cărora adeseori li se mulţumeşte în mod galant, chiar în paginile cărţii, şi prin încercările de contextualizare la nivel mitologic şi istoric. Obiceiul aşezării nou-născutului pe pământ şi reacţia celor aflaţi de faţă sau conturarea identităţii magice a ursitoarelor, dar şi multe alte superstiţii, sunt puse de Simeon Florea Marian în relaţie cu credinţele Antichităţii romane.

Răspândirea geografică a obiceiurilor şi convingerilor arhaice româneşti este urmărită aproape programatic, în fiecare capitol al lucrării fiind semnalate informaţii din diverse zone locuite de români: Transilvania, Ţara Românească, Bucovina, Moravia, Oravița, Vlaho-Clisura, Istria, Macedonia. Datele etnografice din bibliografia vremii sunt coroborate cu cele obţinute în mod direct, pe teren, iar un asemenea demers ştiinţific certifică veridicitatea rezultatului. Pe de altă parte, concepţia elaborată a monografierii acestui obicei familial bazat pe secretizare, intimitate şi exclusivitate rituală furnizează un etalon la nivel metodologic pentru cercetătorii porniţi în anchete directe. Formulând întrebările pentru subiecţi în funcţie de informaţiile aflate în lucrarea lui Simeon Florea Marian, cercetătorii vor descoperi că majoritatea credinţelor legate de naştere supravieţuiesc tocmai datorită faptului că nu sunt caracterizate de o expunere publică, asemenea nunţii sau înmormântării. În localităţile investigate în Moldova de cercetătorii Institutului de Filologie Română din Iaşi, cea mai mare parte a convingerilor arhaice consemnate de Marian rămân cunoscute, chiar în pofida dispariţiei impuse moşitului empiric.

[12] Simeon Florea Marian, *Naşterea la români. Studiu etnografic*, ediţie critică de Teofil Teaha, Ioan Şerb, Ioan Ilişiu, text stabilit de Teofil Teaha, Editura „Grai şi Suflet–Cultura Naţională", Bucureşti, 1995, p. 8.

Rezistența în timp a practicilor atestate în volum se susține nu doar prin realitățile descoperite actualmente în Moldova, ci şi în alte zone ale țării, ca dovadă suplimentară pentru documentarea amplă şi riguroasă pe care a făcut-o folcloristul bucovinean. Practica de ghicire a sexului după terminarea țesutului apare simplificată în Moldova, după principiul *pars pro toto*, în timp ce în Cupşeni, Maramureş, a fost culeasă într-o formă similară cu cea de la sfârşitul secolului al XIX-lea[13].

În primul număr din 1892 al revistei „Convorbiri Literare", Teodor T. Burada a publicat un excurs asupra *Obiceiurilor la naşterea copiilor poporului român din Macedonia*[14]. Superstițiile consemnate încep din faza liminară a riturilor, o dată cu travaliul femeii, se continuă cu remedierea semnelor din naştere şi descifrarea indiciilor despre destinul copilului. Dacă numeroase credințe fac un arc peste timp şi spațiu şi pot fi încă întâlnite pe teren în localitățile din Moldova, practicile propriu-zise, multe condiționate de existența moaşei, s-au pierdut (anunțarea sexului copilului către tată prin simbolistica vestimentară, copilul trimis să anunțe neamurile despre apariția nou-născutului, turta ursitoarelor frământată de un prunc de doisprezece ani). Folcloristul consemnează rituri de refacere a naşterii şi de remediere, dar şi de modelare la nivel magic a conformației fizice a copilului. Multitudinea credințelor notate cu acribie convinge cititorul rapid că acest segment al obiceiurilor familiale este caracterizat de unitate la nivelul imaginarului românesc de pretutindeni. După patru ani de la articolul din „Convorbiri Literare", apare lucrarea *O călătorie în satele româneşti din Istria*, în care sunt consemnate practici apotropaice din perioada premergătoare botezului. În mod asemănător cu metodele actuale de ținere la distanță a duhurilor rele, istro-românii foloseau puterea magică a metalului. Cuțitul înfipt în pragul uşii, precum şi cele două ace ascunse în leagăn aveau menirea de a agresa şi opri invazia răului întrupat de strigoi[15].

Redactate între 1893 şi 1895, cele 676 de întrebări trimise de Nicolae Densuşianu în satele locuite de români au obținut printre alte date etno-folclorice şi o descriere detaliată a Ursitoarelor, în privința numărului în care vin la casa nou-născutului, a numelui şi locuinței lor, precum şi o configurare a imaginii mitologice, a caracteristilor şi gesturilor înfăptuite de divinitățile destinului[16]. Chestionarul vine să completeze informațiile primite ca răspuns la întrebările

---

[13] Vezi Pamfil Bilțiu, *Studii de etnologie românească*, vol. I, Editura Saeculum I. O., Bucureşti, 2003, p. 211.

[14] Teodor T. Burada, *Obiceiurile la naşterea copiilor poporului român din Macedonia*, în „Convorbiri Literare", tom XXVI, nr. 1, Bucureşti, 1892, p. 39-49.

[15] Idem, *Opere*, vol. IV, *Folclor şi etnografie*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1980, p. 175.

[16] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.

formulate de B. P. Hasdeu şi întăreşte percepţia supranaturală a fiinţelor inefabile temute.

Volumul Elenei Niculiţă–Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică* apare în 1903 şi investighează un fragment din etapa liminară a ritului de trecere: *Îngerul la naştere. Ursitele*, *Îngerul ursitor*, *Schimbatul copiilor. Diavolul tată şi mamă*, *Moroiul nălucă, pocitură. Producţiunea omorâtă*, *Copiii cei nebotezaţi, omorâţi*[17]. Maniera eterogenă la nivelul informaţiei culturale (tradiţională şi religioasă) şi preponderenţa către dimensiunea tenebroasă a încălcărilor cutumei caracterizează cele câteva pagini dedicate de Elena Niculiţă–Voronca obiceiurilor de naştere. Credinţele notate au însă meritul de a confirma şi consolida receptarea evenimentului sacru marcat de apariţia unei noi vieţi în comunitate.

Obiceiurile familiale din regiunea Bitolia au fost adunate şi publicate în 1909 de către Dumitru Cosmulei[18], care se aşează în descendenţa cercetărilor lui Teodor T. Burada dedicate românilor macedoneni. Perioada rituală din care sunt desprinse credinţele începe cu practicile de divinaţie asupra sexului copilului, din etapa preliminară, şi se încheie cu botezul, care reprezintă debutul fazei finale, de agregare a copilului. Folcloristul zăboveşte asupra imaginii mitice a Ursitoarelor furnizând numeroase apelative tabuizate: Mire, Albe, Muşate, Hărioase. Informaţii etnografice valoroase sunt şi atestările unor practici de purificare suplimentară pentru vizitatorii veniţi la lehuză, precum şi ipostaza arhaică de refacere a naşterii copilului bolnav, prin trecerea acestuia printr-o burtă de miel negru, tehnică ce aminteşte de ritualurile iniţiatice în care se proiectează o renaştere mitică a neofitului la nivel simbolic.

Volumul lui Charles H. Laugier publicat în 1910 conţine numeroase date etnografice şi de cultură tradiţională, în ciuda titlului ce prefigurează informaţii medicale[19]. Abordarea socio-antropologică a rolului moaşei include informaţii despre ereditatea prin care se transmitea meşteşugul aducerii pe lume, precum şi asupra însemnătăţii spirituale ce rezultă din poziţia privilegiată a numelui moaşei în pomelnice. Tehnicile magice de „înlesnire” a naşterii conţin numeroase exemple de magie simpatetică a căror atestare fidelă poate părea surprinzătoare din partea unui medic igienist. Naşterea pe paie sau în apropierea vetrei şi îngroparea placentei în incinta casei sunt descrise şi motivate prin tipare

[17] Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1998.

[18] Dumitru Cosmulei, *Datini, credinţe şi superstiţii aromâneşti*, Biblioteca de Popularizare Lumina, Bucureşti, 1909.

[19] Ch. H. Laugier, *Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară*, Institutul Grafic „Samitca”, Craiova, 1910.

culturale similare cu cele întâlnite în contemporaneitate, în satele moldoveneşti. Riturile de refacere a naşterii consemnate de Ch. Laugier au, de asemenea, un corespondent plin de vitalitate în credinţele actuale, ceea ce arată deplina unitate arhetipală a zonelor etnografice româneşti. Coroana de mărăcini prin care se trece copilul supraviețuitor după morțile consecutive ale fraților săi are un echivalent în tufa de *cacadâr* folosită în mod terapeutic în localitatea suceveană Moişa. Elementul comun îl constituie țepii cu valoare apotropaică în care rămân hainele copilului ce au fost contaminate de morbul morții. În plus, practica de a înconjura casa cu un sac în care se află copilul continuă să fie folosită, potrivit înregistrărilor efectuate în luna ianuarie 2009, în localitatea Brăhăşeşti, din Galați, pentru a induce deprinderea vorbirii. „Păcălirea" morții prin trecerea copilului peste un mormânt a fost întâlnită în localități din județe diferite, cea mai recentă atestare fiind făcută în noiembrie 2010, într-un sat aflat la doar 13 kilometri de oraşul Iaşi, Mânzăteşti. Paginile lui Laugier scrise la începutul secolului trecut au, aşadar, meritul de a fi surprins elemente esențiale de spiritualitate, fără a cădea în capcana condescendenței cu care omul instruit poate privi imaginarul tradițional. Profesionalismul notației etnografice este dovedit atât de urmărirea cronologică a secvențelor rituale, cât şi de localizarea precisă a credințelor din satele doljene.

O altă lucrare premiată de Academia Română apare în 1914 şi include printre *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*[20] şi reflectarea socială asupra sexului dorit al urmaşilor dintr-o familie, interdicții şi tabuuri din perioada gravidității, mijloace magice de depăşire a momentului critic al naşterii, practica pregătirii unei mese pentru Ursitoare, precum şi credințe legate de prima copilărie. Parcurgerea diacronică a modului în care este percepută noua viață dintr-o comunitate tradițională nu oferă nici un moment sentimentul unei demitizări sau îndepărtări de coordonatele sacre, mai mult decât atât, o eventuală omitere a informațiilor editoriale ar putea predispune cititorul la concluzia că informațiile folclorice provin din contemporaneitate. Singura întrerupere importantă provine din dispariția istorică a moşirii tradiționale, fenomen care a provocat o transgresare a imaginii moaşei din real înspre legendar, după cum vom vedea mai târziu.

Anuarul publicat la Cluj prin eforturile lui Ion Muşlea tipăreşte în 1933 studiul *Folclor din Județul Lăpuşna*, redactat de P. V. Ştefănucă[21]. În plus față de paginile care tratează în mod cronologic devenirea femeii însărcinate şi a pruncului, studiul are ataşată o antologie de texte literare şi relatări ale

[20] Gh. F. Ciauşanu, *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, Bucureşti, Librăriile Socec & Comp. şi C. Sfetea, 1914.

[21] Petru V. Ştefănucă, *Folclor din județul Lăpuşna*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", Bucureşti, nr. II, 1933, p. 94-97 şi 165-166.

informatorilor. Patru ani mai târziu, folcloristul publică date din satele aflate pe Valea Nistrului de Jos, consemnate cu aceeaşi minuţie şi grijă pentru autenticitatea pronunţiei locale, în structura cunoscută deja de la materialul anterior[22]. O organizare similară au materialele semnate de Ion Muşlea[23] şi Emil Petrovici[24], ce conţin informaţii etnografice din zona Oaşului, respectiv a Almăjului. Putem bănui că prezentarea datelor de pe teren era făcută după nişte norme redacţionale, concepute probabil de Ion Muşlea.

Revistele „Şezătoarea" (care începe să apară din 1892), „Ion Creangă" (cu primul număr publicat în 1908), dar şi „Tudor Pamfile" sau „Făt-Frumos" asigură constanţa preocupărilor pentru moştenirea culturală românească în perioada marcată de războaiele mondiale, în ciuda dificultăţilor inerente. Tot într-o revistă apare şi articolul lui Ernest Bernea, structurat în două părţi, după considerente metodologice: *Botezul în satul Cornova – încercare de interpretare sociologică*[25]. Prima secţiune a materialului reconstituie, în maniera unei piese de teatru, botezul şi scalda ulterioară, fără a omite detalierea recuzitei şi terminologia specifică. În partea a doua a demersului orientat către ritul de naştere, Ernest Bernea valorifică teoria lui Arnold Van Gennep pentru a reliefa structura gradată a trecerii de la statutul de păgân la cel de membru acceptat de comunitate. Comparaţia între credinţele din localitatea basarabeană şi cele active astăzi în satele moldoveneşti are un rezultat cu atât mai apropiat, cu cât timpul şi spaţiul dintre cele două momente de analiză este mai redus. Rolul fundamental al moaşei va fi confirmat de informaţiile strânse de cercetătorii de la Iaşi, atât prin relatări directe ale atribuţiunilor ei, cât şi prin formulele care au rămas în uz. Ernest Bernea pune în relaţie cele două tipuri de agregare a nou-născutului, dar face şi o distincţie importantă între ele: în timp ce botezul bisericesc are menirea de a integra copilul la o viaţă spirituală inclusiv post-mortem, funcţiile scăldatului de după creştinare sunt augurale şi propiţiatorii asupra existenţei pragmatice, pământeşti. Tocmai de aceea ceremonialul cumătriei reprezintă ultimul cerc al trecerii temporizate ritual şi implicarea socială devine amplă.

Atât Ernest Bernea, cât şi Xenia Costa-Foru, au beneficiat de anchetele sociologice conduse de profesorul Dimitrie Gusti. Cea din urmă şi-a susţinut

---

[22] Idem, *Cercetări folclorice pe valea Nistrului de Jos*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", nr. IV, Cluj, 1937, p. 78-81.

[23] Ion Muşlea, *Cercetări folclorice în Ţara Oaşului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", nr. I, Cluj, 1932, p. 150-152.

[24] Emil Petrovici, *Folclor din Valea Almăjului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", Bucureşti, nr. II, 1933, p. 46-50.

[25] Ernest Bernea, *Botezul în satul Cornova – încercare de interpretare sociologică*, în „Ţara Bârsei", anul VI, nr. 3, mai-iunie, 1934, p. 229-239 şi nr. 4, iulie-august, 1934, p. 357-368.

teza de doctorat pe baza datelor culese împreună cu Şcoala sociologică şi a publicat rezultatul analizei sale în 1945 sub titlul *Cercetarea monografică a familiei*[26]. Sunt valorificate informaţii culese din Fundu Moldovei – Suceava, în anul 1928, Runcu – Gorj (1930) şi Cornova – Ungheni (1931), prin prisma unei dinamici a relaţiilor interumane. Cazul „fetei greşite", problema familiilor lipsite de copii sau obligaţiile rituale faţă de naşi se conturează prin relatările autentice ale informatorilor, ceea ce îmbogăţeşte registrul antropologic cu veridicitatea discursului tradiţional.

La Editura Scrisul Românesc, din Craiova, este tipărit în 1939 volumul *Patrium Carmen. Contribuţii la studiul muzicii româneşti*, al folcloristului George Breazul. În paginile acestei cărţi se găsesc primele analize ale funcţiei şi caracteristicilor cântecului de leagăn. Seria preocupărilor etnomuzicologice a fost continuată de Ovidiu Papadima[27], Mariana Kahane[28], Emilia Comişel[29], Radu Niculescu[30] şi Ghizela Sulițeanu[31]. Petru Caraman duce investigaţia şi mai departe în studiul *Legănatul – ca muncă şi ritual*[32], pentru că pleacă de la ritmica specifică melodiei de adormire a pruncilor şi demonstrează valoarea ergologică a cântecului. În funcţie de tipul cântecului de leagăn, savantul stabileşte un traseu evolutiv al magicului imanent în producţia muzicală destinată pruncilor şi stabileşte astfel criterii viabile de clasificare a feluritelor variante întâlnite în mediul tradiţional.

În „Anuarul Arhivei de Folclor" apare în 1942 şi un articol semnat de Vasile Scurtu, care a investigat în 1940 populaţia din Ugocea românească, aflată pe teritoriul judeţului Satu-Mare. O informaţie mai puţin întâlnită în bibliografie este consemnată de folclorist în deschiderea secţiunii dedicate naşterii.

---

[26] Xenia Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuţie metodologică*, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Maria Voinea, Editura Tritonic, Bucureşti, 2005.

[27] Ovidiu Papadima, *Aspecte ale realităţii oglindite în lirica populară; cântecul de leagăn*, în „Revista de Folclor", tomul V, nr. 3-4, Editura Academiei, Bucureşti, 1960, p. 33-41.

[28] Mariana Kahane, *De la cântecul de leagăn la doină*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul X, nr. 5, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, 477-489.

[29] Emilia Comişel, *Folclor muzical*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1967.

[30] Radu Niculescu, *Contribuţii la cercetarea problematicii literare a cântecului de leagăn*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul XV, nr. 2, Editura Academiei, Bucureşti, 1970, p. 99-111.

[31] Ghizela Sulițeanu, *Cântecul de leagăn*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1986.

[32] Petru Caraman, *Legănatul – ca muncă şi ritual – reflectat în folclorul artistic, mai ales la popoarele din orientul şi sud-estul Europei*, în vol. *Studii de etnografie şi folclor*, ediţie îngrijită de Ovidiu Bârlea şi Ion H. Ciubotaru, postfaţă, note, indice şi bibliografie de Ion H. Ciubotaru, Editura Junimea, Iaşi, 1997.

Proveniența obscură a pruncului nou-venit în familie capătă accente mitologice sau de basm fantastic în relatările adulților către ceilalți copii din familie. Cel mai tânăr membru vine aşadar „di la vale, di su zăpadă, l-o adus o babă din baltă, l-o făcut din lut, l-o cioplit tată-so cu săcurea şî l-o adus baba din pădure sau l-o cumpărat din târg”[33]. Lucia Berdan a cules în 1988 o credință similară din satul Ruginoasa, județul Neamț; copiilor curioşi li se răspunde aici că nou-născutul a fost adus din pădure sau a fost scos de sub soare[34]. Fiecare etapă a obiceiului familial din Satu-Mare conține superstiții şi practici familiare şi pentru locuitorii din satele moldovene, iar comparațiile se dovedesc folositoare în decursul analizei punctuale a riturilor de naştere, pentru o înțelegere mai precisă a răspândirii pe care o înregistrează credințele.

Cele două sute de sate catolice investigate de etnologul Ion H. Ciubotaru au furnizat informații valoroase la nivelul culturii tradiționale, iar analiza lor a condus la apariția unei lucrări monumentale sub forma unei trilogii. Naşterea este studiată atât în volumul al doilea[35], sub aspectul apartenenței sale la ansamblul de rituri familiale, cât şi în al treilea, dedicat literaturii populare[36]. Astfel, autorul ia în considerație toate implicațiile antropologice ale evenimentului familial, atât la nivelul cronologiei rituale, cât şi al manifestărilor ceremoniale cu valoare literară. Valorificarea operei lui Petru Caraman (în special a studiului despre cântecul de leagăn) şi a principiilor teoretice emise de J. G. Frazer, Arnold Van Gennep, C. G. Jung atinge un nivel superior datorită datelor etnografice culese direct de pe teren de Ion H. Ciubotaru. O contribuție importantă constă în clarificarea ritului de oferire a *Mânecilor* moaşei, al cărei rol tradițional, în opinia etnologului, are la bază arhetipul *Crăciunesei*. Revelatorie este şi paralela dintre *Găina* adusă la cumătrie şi obiceiul omonim de la nuntă; datorită distincțiilor trasate la nivelul funcției şi formei de manifestare, putem evita capcanele unor interpretări simpliste. Ruptura dintre simbolistica păsării-suflet (prezentă în ritul *Pupezei* pentru moaşă) şi valoarea augurală a găinii de la cumătrie este definitorie la nivelul manifestării tradiționale.

Lucrarea de doctorat a Narcisei Alexandra Ştiucă, publicată sub titlul *În pragul lumii albe*, este dedicată exclusiv practicilor de naştere. Raportând evenimentul la planul sacru, atât pozitiv cât şi negativ, autoarea pune accent pe

---

[33] Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice în Ugocea românească (jud. Satu-Mare)*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VI, Bucureşti, 1942, p. 161.

[34] AFMB, Mg. 640, I, 45.

[35] Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II, *Obiceiuri familiale şi calendaristice*, Editura Presa Bună, Iaşi, 2002, p. 3-13.

[36] *Ibidem*, vol. III, *Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclorul muzical*, transcrierea, selecția şi comentarea pieselor muzicale Florin Bucescu, Editura Presa Bună, Iaşi, 2005, p. 90-96.

„pătrunderea în cultural" a copilului şi pe manifestările sociale ritualizate[37]. Pagini numeroase despre acest fenomen ontologic apar şi în volumele Doinei Işfănoni[38] şi al lui Pamfil Bilţiu[39]. Cea mai recentă apariţie editorială pe această temă îi aparţine lui Mihai Dăncuş[40]. Două din cele şase capitole ale acestei ultime cărţi menţionate privesc în mod direct ritul de trecere în cauză, dar cartea este utilă în special pentru informaţia etnografică, adeseori redată în forma ei brută.

Publicate în intervalul 2001–2009, volumele din seria *Sărbători şi obiceiuri* au urmărit sistematizarea răspunsurilor la chestionarele pentru Atlasul Etnografic Român. Volumul al patrulea conţine informaţii din sate moldoveneşti, grupate după structura comună pentru toate zonele ţării. Se începe în mod abrupt cu faza liminală: *Naşterea copilului*, *Moaşa*, *Prima scaldă*, *Masa cu ocazia naşterii copilului*, *Lăuzia*, *Ursitoarele*. Din etapa postliminară pot fi identificate date despre *Naşii de botez*, *Petrecerea după botez*, *Scalda după botez* şi *Schimbarea numelui, „vânzarea copilului"*[41]. Georgeta Moraru a redactat capitolul dedicat naşterii, în toate cele cinci volume publicate sub frontispiciul Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu". Tipologia noastră vine să completeze informaţiile din această serie, dând cititorului ocazia de a aprofunda atât zona etnografică a Moldovei, cât şi tematica obiceiurilor de naştere.

[37] Narcisa Alexandra Ştiucă, *În pragul lumii albe*, Centrul Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare, Bucureşti, 2001.

[38] Doina Işfănoni, *Interferenţe dintre magic şi estetic în recuzita obiceiurilor tradiţionale româneşti din ciclul vieţii*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002.

[39] Pamfil Bilţiu, *op. cit.*.

[40] Mihai Dăncuş, *Obiceiuri din viaţa omului în Maramureş*, I, *Naşterea şi copilăria*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2009.

[41] *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV, *Moldova*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2004.

STUDIU INTRODUCTIV

• Un univers de credințe concentric

La nivel arhetipal, mutațiile ontologice pe care le parcurge ființa umană de-a lungul vieții reprezintă momente de cotitură aflate sub presiunea unei vulnerabilități în fața gesturilor de rău augur. Obiceiurile familiale au menirea de a proteja şi de a asista cu mijloace magice devenirea individuală. În toate cele trei evenimente, naştere, căsătorie, moarte, se produce o ruptură a traseului linear din profan, iar breşa poate fi umplută de sacrul monstruos sau de cel benefic, în funcție de gradul de respectare a cutumei. Modelul comportamental se moşteneşte întotdeauna: „de fiecare dată când devenirea le amenință, societățile primitive încearcă să-i canalizeze forța clocotitoare în limitele sancționate de ordinea culturală”[1].

Ritul de trecere are forță de impact în percepția magică şi creează replici la nivel ritual, asemenea cercurilor concentrice provocate la suprafața apei de un corp dur ce a pătruns în adâncuri. Reacția individului este urmată, la un interval anume, de un ceremonial al grupului restrâns (familia, apropiații), ca mai târziu, toate aceste cercuri emergente din evenimentul ontologic să fie cuprinse de circumferința largă a ritualului prin care se consfințeşte mutația şi individul se integrează în comunitate, pentru prima oară sau din nou.

Această amplificare graduală respectă coordonata temporală şi pe cea spațială, într-un raport de corespondență proporțională, dar, înainte de toate, extinderea treptată a ceremonialelor urmează legile psihologice ale reacțiilor afective umane. Recluziunea corespunde cercului cel mai mic, al eului smuls din realitatea cunoscută şi supusă uitării acum, pentru a fi posibilă asimilarea noilor coordonate ale vieții. Prima etapă defineşte secvența de separare identificată de Arnold Van Gennep în parcursul tuturor riturilor de trecere. Distanțarea de comunitatea staționară în legile cotidianului este obligatorie prin regula ce interzice polimorfismul energiilor, ale cărui implicații sunt nefaste: „este pur, că e corp sau linie, acel ceva a cărui esență nu e amestecată cu nimic care s-o altereze şi s-o degradeze”[2].

---

[1] René Girard, *Violența şi sacrul*, traducere de Mona Antohi, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 309.

[2] Roger Caillois, *Omul şi sacrul*, traducere din limba franceză de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 2006, p. 38.

În riturile de naştere, direcţia de influenţă pare să fie în mod preponderent dinspre mediu înspre femeia gravidă şi îl afectează mai ales pe copilul care abia se formează. Cu toate acestea, se pot recunoaşte urme ale recluziunii la care era supusă femeia însărcinată altădată, în interdicţiile comportamentale, ca „modalităţi eufemistice de izolare”[3]. Pe de altă parte, „noul născut, care nu realizează implicarea lui în ritualurile pe care le parcurge”[4] este extras succesiv din esenţa misterioasă ce l-a săvârşit, prin secţionări concrete şi simbolice (cordonul ombilical, unghiile, părul cu care s-a născut) şi prin reconfigurări spirituale de tipul celei de-a doua naşteri (botez, scălduşcă).

Unii cercetători au antepus secvenţei preliminare a obiceiurilor de naştere acţiunile de provocare a sarcinii şi de menţinere a ei, denumindu-le *rituri de anticipaţie*[5]. Tot astfel pot fi încadrate practicile divinatorii de pe parcursul sarcinii, prin care se încearcă aflarea sexului copilului, precum şi gesturile magice menite să influenţeze fizionomia şi podoaba lui capilară. Tipologia riturilor este compozită, se dezvoltă în urzeala mare a obiceiurilor precum alesăturile în ţesături. Deşi sarcina reprezintă o perioadă preliminară, guvernată de precauţii, interdicţii şi tabuuri, se înfăptuiesc, în acelaşi timp, şi acte menite să modeleze viitorul.

Al doilea cerc la care se ajunge, după împlinirea unui interval de timp formator, defineşte trecerea propriu-zisă, pragul existenţial care trebuie urcat în evoluţie. Naşterea şi perioada de până la botez, respectiv îmbisericirea mamei, constituie apogeul încărcăturii numinoase a celor doi şi de aici decurg toate regulile ceremoniale, valabile atât pentru oameni, cât şi pentru obiecte. Raportul de influenţă dintre comunitate şi cuplul sacralizat este acum aproape mutual, datorită faptului că femeia lehuză reprezintă o forţă distructivă pentru mediul profan. În afară de această contagiune, se creează, din nou, un melanj de principii: mama şi copilul pot fi grav afectaţi la nivel fizic şi psihologic de apropierea unor entităţi umane sau supranaturale. „Amestecul de rituri de trecere şi de ocrotire”[6] devine cel mai vizibil în această perioadă, datorită fragilităţii ontologice a celor ce parcurg mutaţia existenţială. Se vorbeşte în acest context despre o „reţea protectoare”[7] întinsă în jurul celor două fiinţe vulnerabile prin

---

[3] Narcisa Alexandra Ştiucă, *În pragul lumii albe*, Centrul Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare, Bucureşti, 2001, p. 58.

[4] Silvia Ciubotaru, *Obiceiuri nupţiale din Moldova, tipologie şi corpus de texte*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2009, p. 5.

[5] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978, p. 183.

[6] Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, postfaţă de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 50.

[7] Narcisa Alexandra Ştiucă, *op. cit.*, p. 11.

acte de ocrotire specializate pentru momentul ritual sau cu o valabilitate permanentă (cuțitul lăsat sub perna nou-născutului versus firul roşu de la mână, ce poate fi purtat ani în şir).

Dacă în perioada gravidității, „condiția numinoasă este speculată în favoarea grupului”[8] prin contagiunea cu femeia fertilă, capabilă să provoace ploile în vreme de secetă, femeia lehuză are o încărcătură energetică opusă, distructivă. Soția care a născut recent este consemnată (engl. *confined*, fr. *confinée*) în spațiul propriu pentru a nu „pârjoli” pământurile comunității prin impuritatea sa rituală. Izolarea, ca procedeu de separare pe timpul sarcinii (alături de interdicțiile alimentare, comportamentale şi ergologice, identificate de Arnold Van Gennep[9]) continuă în decursul etapei liminare a obiceiurilor de naştere, dar înregistrează o extindere spațială a perimetrului de mişcare, de la odaie la gospodărie, numai după împlinirea celor opt zile de la naştere şi a ritualului purificator al moliftei, altădată şi al răsplătirii moaşei. După această perioadă, manifestările fiziologice nu mai încearcă din greu noua mamă, activitățile casnice sunt reluate, iar la nivel psihologic s-a depăşit un prag. În răstimpul existențial „primează riturile de separare, de purificare, de modelare – prin gest şi cuvânt”[10],urmând ca amploarea ultimei reverberații a evenimentului să se concentreze pe consacrare şi reintegrare.

Unii etnologi consideră obiceiurile familiale de naştere a fi „dominate de rituri şi ceremoniale de integrare”, în mod autoritar[11], ceea ce diminuează importanța actelor de separare şi protejare a mamei şi nou-născutului. Aşa cum vom vedea în tipologizarea credințelor din Moldova, cantitatea credințelor şi practicilor cu funcție de delimitare şi ocrotire a celor doi este sensibil mai mare decât gesturile menite să consacre şi să-i asimileze pe indivizi în comunitate. Primele două etape ale ritului de trecere sunt axate pe distanțarea forțelor rău intenționate de entitatea în formare şi de mama şubrezită în urma conceperii, iar faza postliminară păstrează credințe profilactice, aflate în relație de complementaritate cu funcția augurală a recunoaşterii sociale.

Ceea ce poate părea un gest de integrare conține valențele profunde ale ofrandei, şi astfel se impune necesitatea unei selecții a celor care aduc darul. Venirea *în rodin* la pruncul abia născut este mai puțin un act „de consacrare, de evaluare şi de luare în stăpânire de către comunitate”[12], şi mai mult un ritual de oferire a prinosului pentru cei care se află într-o ipostază sacră, de către persoane

[8] Irina Nicolau, Ioana Popescu, *Introducere în etnologia primei copilării*, în „Revista de etnografie şi folclor”, tomul 28, nr. 1, Bucureşti, 1983, p. 48.

[9] Arnold van Gennep, *op. cit.*, p. 49.

[10] Narcisa Alexandra Ştiucă, *op. cit.*, p. 53.

[11] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 183 şi 185.

[12] Narcisa Alexandra Ştiucă, *op. cit.*, p. 50.

apte ritual, mai exact curate în plan fizico-spiritual. Pe lângă alimentele alese cu grijă, hainele pentru nou-născut şi bani, vizitatorii trebuie să lase copilului un element încărcat de vitalitatea proprie, ceea ce subliniază semnificaţia de ofrandă a practicii: un fir de păr sau o aţă de la haina pe care o poartă, denumit *semn*. Iată cum, sub aparenţa unui moment de deschidere înspre comunitate, se ascunde un mecanism comportamental diferit, ce face din nou-născut cu precădere, dar şi din cea care l-a adus pe lume, *o persona sacra* căreia trebuie să i se câştige bunăvoinţa prin daruri.

Modelul arhetipal este motivat, ca în alte numeroase situaţii, prin exemplul oferit de divinităţi creştine. În 1912, această informaţie apărea în revista „Ion Creangă": „De cumva vine vreun oaspete la lăuză şi vrea să vadă nou-născutul, trebue să-l cinstească, căci şi cei «trei crai» numai pentru daruri au putut vedea pe Isus"[13]. Cincizeci şi opt de ani mai târziu o formulare similară a venit ca răspuns la *Chestionarul Folcloric şi Etnografic General* trimis în Frătăuţii Noi, Suceava: „darurile aduse lui Hristos au fost rodini"[14]. Decodarea evenimentului biblic se face în registru etno-lingvistic local, datorită şablonului cultural denumit *imitatio dei* de către Mircea Eliade, iar ipoteza ca ritualul consemnat în Noul Testament să fi urmat o practică anterioară, de venerare a noului născut, pare posibilă.

Participarea treptată a membrilor societăţii la momentele ceremoniale reprezintă un alt indiciu al gradării concentrice. De la cei câţiva admişi să vadă copilul şi la scălduşca exclusiv feminină se trece apoi la petrecerea de la cumătrie, când pruncul este din nou cinstit cu un dar colectiv de bani. Etapele ce se deschid mereu mai larg la nivel spaţial şi temporal se aplicau şi actantului iniţiat, dispărut astăzi ca îndeletnicire: moaşei. Ea a fost însă păstrată ca rol esenţialmente ceremonial (o femeie în vârstă din familie duce copilul până la biserică pentru botez, moment în care aceasta spune că e *moaşa*, deşi în mod evident nu este cadrul medical de la maternitate care a ajutat efectiv la naşterea pruncului). Altădată *bunica* reală, care a moşit femeia, primea mai întâi recunoaşterea mamei, apoi pe cea a femeilor martore la scăldăciune, ca la urmă să fie recompensată de grupul larg al sătenilor participanţi la cumetrie. Darul în bani devine, în acest context, un simbol al rolului social, acceptat şi el în etape corespunzătoare cu intensitatea pe care o înregistrează contagiunea impură. Fundamentală este însă cea dintâi etapă de purificare, fiindcă doar după îndeplinirea ceremonialului liminal moaşa putea reintra în mediul social: „pe cea care a moşit altă femeie, dar nu s-au împlinit cele trei zile, ale ursitorilor, să n-o

[13] „Ion Creangă". Revistă de limbă, literatură şi artă populară, ediţie anastatică, vol. IV (anul 1912), ediţie iniţiată şi coordonată de Rodica Pop, Vaslui, 2006, p. 269.

[14] Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei (AFMB), mapa 569.

chemi" (Principele Ferdinand – Teleorman)[15]. În Rusia şi Ucraina, ţări cu un mental tradiţional foarte apropiat spaţiului nostru, „consemnul" bunicii era valabil până la *spălarea mâinilor*, adică a ritului cunoscut în Moldova sub numele *mânecile moaşei*: „i se intrezicea să ajute o altă femeie gravidă până ce nu-şi curăţa în mod ritual mâinile împreună cu clienta anterioară"[16]. Această etapă critică este echivalentă zilelor de dinainte de moliftă ale mamei şi celor premergătoare botezului pentru copil. Toţi trei sunt puternic încărcaţi la nivel magic şi comunitatea îi recunoaşte ca atare în acest interval.

Cu trecerea timpului, energia sacră ambivalentă a naşterii păleşte şi se stinge o dată cu intrarea mamei în durata profană a comunităţii. Dinamica interioară societăţii de tip arhaic este caracterizată deci, de o „deplasare a «cercurilor magice»"[17], menite să călăuzească şi să protejeze devenirea. Această organizare progresivă a riturilor de naştere poate fi urmărită la celelalte obiceiuri familiale, ţinând cont de fiecare specific, şi se regăseşte în modul în care imaginarul arhaic românesc organizează lumea. În centrul ei se află întotdeauna focul casnic din vatră, vegheat de zeităţile Vesta la latini sau Hestia la greci (păstrate în memoria tradiţională strict la nivel tabuistic, în special pe parcursul fazelor preliminare şi liminare ale riturilor de naştere, în cazul nostru), următorul cerc este trasat între pereţii căminului şi are uşa ca limită periculoasă, din cauza divinităţilor pragului, în timp ce următorul nivel ţine de interiorul curţii, singurul accesibil femeii lehuze în etapa liminară. Ea este liberă să treacă în următorul cerc, marcat de vatra satului, numai după molifta de la 8 zile, sau chiar numai după îmbisericire. Ultima circumscriere, în afara căreia începe haosul şi omul stă sub ameninţarea întâlnirilor nefaste, este reprezentat de moşia satului, potrivit percepţiei tradiţionale. Păzită de atâtea „forme pure", cum erau denumite în Antichitate cercurile, adică de elemente spaţiale şi culturale de bun augur, fiinţa umană are şansa de a-şi împlini destinul liniştită, încrezătoare într-un parcurs favorabil.

Modelul comun pentru debutul vieţii şi organizarea spaţiului domestic stă în arhetipul creaţiei: „fiecare nouă naştere reprezintă o recapitulare a cosmogoniei şi a istoriei mitice a tribului"[18]. Numeroase izvoare atestă faptul că, în trecut, cele mai multe naşteri aveau loc lângă vatră. Tot acolo se îngropau în Antichitatea romană nou-născuţii care nu supravieţuiau, iar în prezent populaţia

---

[15] „Ion Creangă", vol. IV, p. 52.

[16] Olena Boriak, *The Midwife in Traditional Ukranian Culture: Ritual, Folklore and Mythology*, în „Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association", 2002, vol. VII, nr. 2, p. 39 (trad. n.).

[17] Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 24.

[18] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, în româneşte de Paul G. Diopol, prefaţă de Vasile Nicolescu, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 32.

din Madagascar încă mai aşează placenta în solul din jurul vetrei. Dincolo de aspectul obstetrical al căldurii degajate de foc, venirea pe lume în centrul gospodăriei este echivalentă cu naşterile mitice şi învesteşte din primele clipe copilul cu atribute ale fabulosului, punându-l în acelaşi timp sub protecţia Hestiei şi a spiritelor strămoşeşti tutelare.

• Mana şi sterilitatea – un antagonism feminin

Principiul feminin pare supus unei mişcări de pendul în mentalitatea arhaică: percepţia socială despre tânăra nubilă trece de la capacitatea virtuală de a regenera natura, la prezumţia de sterilitate, atunci când prima sarcină întârzie prea mult timp după căsătorie, revine la fecund, pe perioada graviditătii, pentru a se întoarce, în a doua mişcare oscilatorie, la puterea anihilantă asupra mediului, câtă vreme nevasta e lehuză. Ieşirea de sub încărcătura sacră se face o dată cu îmbisericirea proaspetei mame, iar femeia încetează să mai reprezinte o sursă de contagiune. Desigur, concepţia imediat după căsătorie o absolvă pe tânăra soţie de reacţia socială discriminantă şi reduce traseul feminin la doi timpi: fecunditate, respectiv abolirea temporară a acesteia.

Legătura strânsă a fetei nubile cu dimensiunea vegetaţională poate fi argumentată atât la nivel etnografic, cât şi al cuvântului ceremonial. În afară de zestrea pe care trebuia să şi-o creeze singură, fata de măritat avea grijă altădată de o grădină cu flori din faţa casei. Straturile frumos îngrijite deveneau astfel un simbol al feminităţii şi al disponibilităţii maritale. Transsubstanţializarea acestei practici în literatura populară a dus la un raport cu valenţe totemice între fecioară şi floare, vizibil în oraţii de nuntă, basme fantastice şi colinde profane. Dintre acestea din urmă, colindele tip III 50, *Peştele şi mreaja fetei* şi IV 90, *Sosirea peţitorilor*, revelează dincolo de orice dubiu relaţia dintre floră şi condiţia fetei mari[19]. Dacă în primul tip de colindă devastarea grădinii muncite „toată vara" de tânără este un semn nupţial (fata nu va mai avea nevoie de o grădină care să o reprezinte, pentru că va deveni curând soţie), în colindele despre sosirea peţitorilor, ipostaza feminină pare aflată în simbioză cu vegetaţia luxuriantă: „– Scoală, (cutare), nu dormi,/ Că de-asară doar ţi-a fi,/ Că de când ai adormit,/ Iarba toată te-a'ngrădit,/ Florile te-au năpădit/ Şi pe gură şi pe nas/ Şi pe dalbul tău obraz,/ Şi prin sân ţi s'au băgat,/ Scoală fată de'mpărat" (Lipnic – Republica Moldova)"[20]. Somnul anamnetic aduce în prezentul ceremonial capacităţile de germinaţie de la începutul lumii, pentru regenerarea periodică a universului uman. Iniţierea tinerilor înainte de căsătorie trebuie să confirme abilitatea lor de

[19] Vezi Adina Hulubaş, *Trasee iniţiatice în folclorul literar românesc. Structuri stilistice*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi, 2009, p. 239-240.

[20] *Poezia obiceiurilor calendarice*, alcătuirea, articolul introductiv şi comentariile de N. M. Băeşu, sub redacţia lui V. M. Gaţac, Editura „Ştiinţa", Chişinău, 1975, p. 181.

a dobândi virtuţile întemeietoare, după modelul primordial, iar încolţirea plantelor ţine dintotdeauna de principiul feminin.

Orațiile de nuntă ilustrează, de asemenea, o ipostază floral, dar în această etapă socială devine limpede expectanţa fructificării, a fertilităţii: „Tinĕrul nostru împĕrat /Umblând cu aĭ sĕĭ p'aicĭ, /A oblicit la d-vóstră o flóre, /Care înfloresce, dar nu rodeşte, /Noĭ după dĕnsa am venit, /Să o ducem în curţile tinĕreluĭ împĕrat. /Acolo să créscă, să înfloréscă, / Dar să şi rodéscă"[21]. Perspectiva literarizată lasă să se vadă percepţia socială asupra vremii de măritiş ce nu trebuie depăşită, tocmai pentru că se ratează rodirea şi nu e în natura lucrurilor să se întâmple aşa. În fond, instinctul primordial al materiei vii constă în procreere.

Dacă fecunditatea de proporţii hiperbolice a tinerei neveste nu respectă ipostaza arhetipală şi copiii nu apar în noua familie, femeia devine subiectul unei atitudini sociale opuse celei iniţiale, din ceremonialul nunţii. Gravitatea de a fi un cuplu fără urmaşi este, de asemenea, valorificată artistic în basmele tip AT 700, în care criza declanşatoare la nivel epic constă în încercările zadarnice ale împărătesei de a concepe un moştenitor. La fel ca în mediul sătesc, infertilitatea cuplului regal poate atrage după sine un şir de evenimente nefaste şi pune în pericol întreaga comunitate.

Numeroase culturi ale lumii au o reflectare critică în privinţa infertilităţii. În sinteza făcută de Lise Bartoli asupra riturilor de naştere de pe cinci continente, se precizează: „femeia nu va fi acceptată de comunitatea sa, dacă nu dă naştere la numeroase progenituri. Rituri de fecunditate sunt puse în mişcare imediat, până când ea devine fertilă. Dacă nu ajunge în această etapă, soarta sa nu e de invidiat: e respinsă la nivel social, ameninţată cu repudierea sau obligată să locuiască împreună cu o nouă soţie, pe care soţul o speră mai fertilă"[22]. În spaţiul autohton, apărea la 1846 o concluzie similară: „Casnicii cei sterpi era[u] la toate naţiile de demult de necinste, se socotea de un păcat şi nu se primea[u] nici în capiştea lor"[23].

„Foaia pentru minte, inimă şi literatură" din 1841 limitează vina la principiul feminin: „nimic nu era la popoarele cele vechi în mai mare ură şi bajocură decât o muiere stearpă"[24]. Incriminarea soţiei pentru întârzierea sarcinii

---

[21] Teofil Frâncu, George Candrea, *Românii din Munţii Apuseni (Moţii)*, scriere etnografică cu 10 ilustraţiuni în fotografie, Tipografia modernă, Bucureşti, 1888, p. 158.

[22] Lise Bartoli, *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2007, p. 21 (trad. n.).

[23] Ştefan Vasile Episcupescu, *Practica doctorului de casă. Cunoştinţa apărării ş'a tămăduirii boalelor bărbăteşti, femeeşti şi copilăreşti*, Tipografia Colegiului Sf. Sava, Bucureşti, 1846, p. 42.

[24] *Apud Dicţionarul limbii române* (DLR), serie nouă, tomul X, partea a 5-a, Litera S, spongios-swing, Editura Academiei, Bucureşti, 1994, p. 1575.

devine rapid pricină de divorţ, consemnată încă din antichitate: Plutarh „şi-a lăsat nevasta pentru că era stearpă”[25], tipăreşte Costache Aristia într-o prefaţă din 1857. Într-o paralelă trasată la nivelul imaginarului tradiţional al populaţiei bretone şi cele româneşti, Andrei Rădulescu dezvoltă coordonatele locale pentru litigiul domestic: „femeea stearpă este rău văzută şi uneori din această cauză este trimisă acasă la părinţi. «Ce să fac cu o stearpă? Nu-mi trebuie o femeie stearpă». Acest defect e un motiv de dispreţ şi din partea altor femei: «Ce? Sterpătura asta să zică de mine?», «Tu o stearpă să vorbeşti?»”[26].

Justificarea unui tratament atât de radical se bazează pe magia prin contagiune, prezentă în activităţile agricole desfăşurate după sex: „femeilor li se impun muncile în grădini, plantaţii şi pe câmpuri. În fapt, numai dacă sunt fecunde ele pot transmite prin participare pământului şi copacilor propria fertilitate. În Africa australă, un bărbat îşi alungă în mod categoric soţia pentru că e sterilă, din credinţa că această sterilitate se poate transmite plantaţiei sale”[27]. Venind mai aproape de mentalul arhaic, remarcăm faptul că poporul care a furnizat baza lingvistică şi culturală a românilor are, aproape de contemporanitate, o opinie similară: „Să nu aibă copii este o umilinţă teribilă pentru o femeie italiancă. Copiii sunt cea mai mare aspiraţie a vieţii ei; ar prefera să moară decât să nu aibă copii”[28]. În mod evident, o civilizaţie urbană va păstra doar dominanta psihologică a datoriei feminine, însă inconştientul colectiv rămâne depozitarul arhetipului comportamental şi acesta creează nevoia imperioasă de a zămisli.

La nivel paremiologic, ipostaza nedorită a feminităţii deschide o perspectivă vegetaţională extrem de importantă: „Femeia stérpă e ca pomul fără róde”[29]. Deşi poate părea un loc comun, datorită expresiilor uzuale care fac referinţă la copil ca rod sau fruct al iubirii, comparaţia are rădăcinile adânci până în zorii civilizaţiei. Medicul Episcupescu conştientiza la mijlocul secolului al XIX-lea mecanismul comun pentru feminin şi vegetaţional. El se referă la soţii care au copii cu formula „părinţi roditori”[30] şi spune despre cei fără prunci că se

---

[25] C. Aristia, *Plutarh. Paralela sau vieţele bărbaţilor iluştri*, tradus din eleneşte de..., tomul I, Tipografia Colegiului naţional, Bucureşti, 1857, p. 99.

[26] Andrei Rădulescu, *Asemănări între ideile primitive ale poporului din Bretania şi ale poporului român*, în „Academia română. Memoriile secţiunii istorice”, seria III, tomul XI, Regia M.O. Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1931, p. 10.

[27] Charles Blondel, *La mentalité primitive*, Librairie Stock, Paris, 1926, p. 111 (trad. n.).

[28] Frances M. Malpezzi, *Italian–American folklore*, August House Inc., Little Rock, 1998, p. 60 (trad. n.).

[29] Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria şi Macedonia*, vol. II, Editura Librăriei Socec & Comp., Bucureşti, 1897, p. 747.

[30] Ştefan Vasile Episcupescu, *op. cit.*, p. 41.

tânguie „de nerodirea lor”[31], în timp ce concepția se eufemizează prin sintagma „împreunare roditoare”[32].

Legătura dintre femeie şi copacul fructifer aprofundează raportul definit în cântecele ritual-ceremoniale prin aliterația „omule, pomule” sau în ghicitori, prin motivul universal al arborelui răsturnat, a cărui decodare o reprezintă ființa umană: „Am /Un pom /Cu ramurile-n jos /Şi cu rădăcina-n sus”[33]. În textele de sorcovă, copacul fructifer devine un model ideal de viață prin capacitatea de a rodi („Să înfloriți /Ca merii, ca perii /În toiul primăverii /Ca toamna cea bogată, /De toate îmbelşugată”), dar şi prin puterea de a-şi încheia ciclul vieții cu demnitate: „Să trăieşti, /Să-mbătrâneşti, /Ca un măr, /Ca un păr”. Toate momentele ceremoniale, săvârşite deci în contexte ontologice liminale, se fac, în obiceiurile noastre, alături de un pom împodobit, menit să prelungească existența pământeană în mitic. Dacă în plan universal omul se identifică la nivel simbolic cu arborele, şi prin el cu simbolul creştinismului – crucea, în imaginarul românesc paralela devine mai precisă. Rodnicia similară copacilor fructiferi este însă un mister feminin în cele mai multe culturi ale lumii, cu condiția ca fertilitatea ei să fie dovedită: „pământul nu va fi cultivat niciodată de o femeie stearpă. În Uganda, femeia stearpă, de obicei, este trimisă acasă la părinți de către soțul ei, pentru că va împiedica grădina să dea rod. O femeie stearpă aduce ghinion grădinii, care nu va rodi, în timp ce lucrul unei femei fertile va aduce o recoltă bogată»”[34]. Fenomenul sociologic consemnat mai sus prin prisma percepțiilor din prima jumătate a secolului trecut capătă o implicație magică ale cărei urmări afectează viața comunității în general.

Odată devenită „femeie groasă”, nevasta dobândeşte o energie numinoasă ce provoacă a doua schimbare radicală de statut. „Dacă este gravidă, ea devine sacră în raport cu celelalte femei din clan, exceptând rudele sale apropiate; astfel încât, celelalte femei ajung să constituie față de ea o lume profană, incluzând, în acest moment, şi pe copiii şi bărbații adulți”[35]. Capacitatea ei de a zămisli are putere de contagiune pentru natură: „fertilitatea pământului este solidară cu fecunditatea feminină; prin urmare, femeile devin responsabile de belşugul recoltelor, căci ele cunosc «misterul» creației. Este vorba de un mister religios, pentru că guvernează originea vieții, hrana şi moartea. Glia este asimilată

[31] *Ibidem*, p. 42.

[32] *Ibidem*, p. 62.

[33] *Bulgăre de aur în piele de taur. Ghicitori*, ediție îngrijită, prefață, bibliografie şi index bibliografic de Radu Niculescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, p. 3.

[34] Lucien Lévy-Bruhl, *Experiența mistică şi simbolurile la primitivi*, traducere din limba franceză de Raluca Lupu-Oneț, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003, p. 233.

[35] Arnold van Gennep, *op. cit.*, p. 23.

femeii”[36]. Aşa se face că în obiceiul de ameninţare a pomilor neroditori, înfăptuit în Ajunul Sfântului Vasile, copacul care nu a făcut fructe este apărat în mod ritual de o gravidă: „femeia, care îl personifică, apărându-l şi înfăşurându-l, are în această vrajă un rol magico-simpatic; fertilitatea, reprezentată totdeauna, în credinţa populară, prin femeie, trece de la ea la copac”[37]. Contagiunea cu femeia însărcinată catalizează transferul de forţe gestaţionale, iar medierea acestora prin apă se practică şi în zilele noastre. În aceeaşi cheie trebuie înţeleasă şi credinţa atestată de Elena Sevastos la sfârşitul secolului al XIX-lea: „când e însărcinată femeia să arunce în grădină sâmburi de zarzăr, perjî, vişini, cireşori, nuci, în norocul copilului”[38]. Capacitatea ei de a influenţa pozitiv germinaţia este aici valorificată într-un scop propiţiatoriu. Viaţa copilului din pântece va fi înrâurită de natura numinoasă a mamei pe timpul gestaţiei şi va fi rodnică, asemenea copacilor pe care aceasta i-a învestit cu fertilitate.

O formă complexă a obiceiului practicat în perioadele în care culturile agricole sunt puse în pericol de absenţa ploilor poate fi indicată de un obicei din Maieri, Bistriţa-Năsăud, cules de etnologul Nicolae Bot. Ritul este înfăptuit doar de femei însărcinate, nouă la număr, care mai întâi se scaldă în râu, iar apoi merg la hotar şi îl udă cu apă din cofă, descântând[39]. În mod evident, apa este mai întâi încărcată magic cu puterea creaţiei preluată de la un număr simbolic de gravide. În numărul nouă „se regăseşte ideea de naştere nouă şi de germinare, precum şi cea de moarte (...), el exprimă sfârşitul unui ciclu, finalul unei curse, închiderea unei verigi”[40]. Perioada ce trebuie încheiată de cele nouă femei aflate într-o ipostază sacralizată o reprezintă sezonul uscat, lipsit de ploi care să hrănească plantele şi animalele. Începutul impus de gravidă nu poate fi decât fast, datorită statutului ei privilegiat, „puterii ei de procreaţie confirmată”, „care poate fi transferată la întreaga regiune lovită de secetă”[41], după cum s-a observat referitor

[36] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 41.

[37] Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi şi la alte popoare*. *Studiu de folclor comparat*, ediţie îngrijită de Silvia Ciubotaru, prefaţă de Ovidiu Bârlea, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 414.

[38] Elena D. O. Sevastos, *Literatură populară*, vol. II, ediţie îngrijită şi prefaţă de Ioan Ilişiu, Bucureşti, Editura Minerva, 1990, p. 149.

[39] Nicolae Bot, *Studii de etnologie*, volum îngrijit de Ioana Bot şi Ileana Benga, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2008, p. 122.

[40] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. II, Editura Artemis, Bucureşti, 1995, p. 352.

[41] Barend J. ter Haar, *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2006, p. 285 (trad. n.).

la riturile de provocare a ploilor în China. Sarcina şi copilul în sine reprezintă metafore ale începutului augural[42].

Aflate în strânsă legătură la nivel arhetipal, femeia, vegetaţia şi activitatea pluvială au în ritul din Transilvania valenţe fertilizatoare augmentate, datorită vieţii care pulsează şi se defineşte în mediul acvatic matern. „Imersiunea fertilizează şi amplifică potenţialul vieţii”[43] printr-o contagiune biunivocă: intrarea în apă regenerează spiritual şi conferă statutul unei renaşteri, deci o încărcătură energetică ce beneficiază de magia întregului, în timp ce apa în care au intrat gravidele devine *fons et origo*, „matricea tuturor posibilităţilor de existenţă”[44]. O astfel de apă stropită pe hotarul satului va aduce abundenţă şi rodnicie, o adevărată mana pentru comunitatea aflată în interiorul cercului trasat de frontiera extremă a ogoarelor. O formă înrudită a ritului de ploaie cu practica cercetată de Nicolae Bot a fost culeasă în satul ieşean Mânzăteşti, în noiembrie 2010. În această localitate, femeile însărcinate se întâlnesc în vreme de secetă şi se udă între ele, pentru a provoca începerea ploilor[45].

La sfârşitul secolului al XIX-lea, începerea ploilor era condiţionată de atingerea unui număr ritual de gravide udate: „o fată mare, cu o oală, udă cu apă şapte femei însercinate, fără ca ele să ştie. Oala o sparge în fund şi pune, cu gura în jos, în fundul unei fântâni părăsite”[46]. Dacă şapte este „numărul omului desăvârşit – adică al omului pe deplin realizat”[47], şapte gravide reprezintă o culme a umanităţii prolifice, un superlativ absolut al rodniciei ce va fi transmisă,

---

[42] O decodarea eronată a acestui rit atestat de etnologul Nicolae Bot a fost făcută în cheia unei impurităţi rituale a gravidei, care ar fi pedepsită de ploaia cu valoare de potop (Vezi Aurel Bodiu, *Trecerea prin metaforă. Studiu de etnologie, poetică şi stilistică*, Editura Vremi, Cluj-Napoca, 2006, p. 12). Atâta timp cât practica are loc doar în contextul unei necesităţi imperioase de precipitaţii, un asemenea scenariu punitiv este exclus. În plus, nu avem date în cultura tradiţională românească legate de o necurăţenie a gravidei, dimpotrivă, mediul din preajma ei trebuie selecţionat pentru a nu afecta fătul. Doar *fata greşită* avea parte de un tratament distant, „era izolată în perioada *de sarcină* – când, de regulă, femeile «împovărate» sunt ocrotite de semenele lor – ”. Vezi Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, vol. II, p. 3.

[43] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, traducere de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 188.

[44] Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, cu o Prefaţă de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte* al autorului, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 183.

[45] AFMB, Cd 1015, 2010.

[46] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, p. 256.

[47] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*, vol. III, p. 295.

prin apă, pământului. Oala de lut cu fundul spart lasă la nivel simbolic să curgă prețioasa apă contaminată cu fertilitatea femeilor şi reface starea de ariditate a naturii, figurată de fântâna părăsită, fără utilitate socială. Apa sacralizată trebuie să ajungă în pământ, pentru a-l influența pozitiv, şi de aceea vasul de lut se aşează cu gura în jos.

O modalitate simplificată de a provoca ploile sugerează faptul că femeia reprezintă un simulacru al pământului roditor, aşa cum a arătat Mircea Eliade. Un rit vegetațional atestat în 1969 la moții din Apuseni opunea practica religioasă instituționalizată cutumei moştenite. „La fertilitatea femeii gravide se recurge în scopuri magice invocându-se ploaia. Când nu plouă se aruncă apă pe ea în trecere pe uliță în credința că va ploua şi ploaia va asigura belşugul ogorului. O femeie din satul După Piatră [Hunedoara] spune că: «La secetă popa face slujbă dar mai demult se zicea că dacă vezi o femeie povărată să țâpi apă pe ea să ploaie»”[48]. Prin gândirea magică de tip analogic, pământul roditor este asimilat cu femeia gravidă şi contactul ei cu apa atrage reacția meteorologică asupra spațiului terestru. Aşa cum naşterea unui copil reprezintă o reluare holomorfică a cosmogoniei, femeia fertilă întruchipează corespondentul uman al Terrei Genetrix. În această cheie trebuie receptată explicația faptului că doar femeile *groase* pot provoca precipitațiile atmosferice, ele „au rost” (Mânzăteşti – Iaşi) [49] şi sunt „di leac” (Ibăneşti – Botoşani)[50].

În satele din Moldova, obiceiul de a provoca ploaia prin intermediul femeii gravide este foarte familiar şi activ. Anchetele de teren făcute în perioada 2006-2010, în județele Galați, Botoşani şi Iaşi, au arătat faptul că oamenii apelează frecvent la magia simpatetică pentru a salva vegetația de care depinde supraviețuirea. Practica nu a suferit modificări față de cele înfăptuite la sfârşitul secolului al XIX-lea, dacă e să judecăm după relatările prilejuite de chestionarele lui Nicolae Densuşianu: „femeile însărcinate întâlnite pe drum se udă” (Bogdăneşti – Vaslui), „se udă femeile însărcinate spre a ploua” (Scorțeni – Bacău)[51]. Peste un secol, în 1998, etnologul Rusalin Işfănoni culege din Pădurenii Hunedoarei acelaşi rit, relatat de femeia care a provocat precipitațiile: „«Când eram eu gravidă a fost mare secetă: au aruncat apă pe mine şi a doua zi a plouat»”[52].

---

[48] Maria Văcariu, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naştere*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, 1965-1967, Cluj, p. 572.

[49] AFMB, Cd 1015, 2010.

[50] *Ibidem*, Cd 1006, 2009.

[51] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 255.

[52] Rusalin Işfănoni, *Pădurenii Hunedoarei. O viziune etnologică*, Editura Mirabilis, Bucureşti, 2006, p. 168.

Analogia dintre dimensiunea umană şi cea atmosferică se prelungeşte în cazul credinţei că reacţia meteorologică se produce numai dacă gravida udată din senin se supără (Cişmea şi Ibăneşti – Botoşani, Furcenii Vechi şi Nărteşti – Galaţi). Un răspuns similar a fost obţinut în 1896 din localitatea Puieşti – Vaslui: „mai multe femei ... amăgesc de duc la fântână pe o femeie îngreunată şi acolo îi toarnă o cofă de apă în cap. Însă aceasta să nu ştie de mai înainte. Dacă femeia se mânie, atunci va ploua”[53].

Supărarea oamenilor este redată, la nivel paremiologic, prin imagini ale fenomenelor atmosferice: „tot îi plouă şi-i ninge”, se spune despre o persoană abătută sau, dacă starea negativă escaladează şi se ajunge la mânie, este utilizată expresia „tună şi fulgeră”. Urmarea gestului intenţionează deci materializarea imaginii metaforice, printr-un proces invers, de întoarcere a limbajului dinspre funcţia poetică către cea referenţială. Corespondentul uman al pământului roditor este în final ud şi animat de fenomene psihologice intense, deci nu va trece mult până când universul va prelua şi amplifica aceste caracteristici.

Puterea pluvială pare a fi cea mai intensă la femeile primigeste: „la secetă, se caută o femeie tânără, însărcinată pentru întâia dată, este udată cu o cofă de apă fără veste şi e credinţa că imediat plouă” (Costeşti – Argeş)[54]. Convingerea arhaică este atestată în aceeaşi formă şi în Meseşenii de Sus – Sălaj[55] şi dovedeşte vitalitate. În timpul unei investigaţii directe din luna iulie a anului 2009, o săteancă a localităţii Păltiniş – Botoşani ne-a indicat faptul că vremea secetoasă face ca sătenii să caute în special tinerele neveste primipare sau foarte apropiate de soroc pentru a le uda[56]. Mai mult decât atât, convingerea exprimată de locuitorii satului sălăjean aminteşte de forma iniţială a ritului, pentru că femeia gravidă pentru prima oară este aruncată în apă de către un grup de bărbaţi, din dorinţa comunităţii de a beneficia de ploaie.

Esenţa lucrului stă în începutul lui şi în ceea ce se acumulează spre sfârşit, după cum ne-o arată practicile agrare. Obiceiul de a face o ofrandă pentru morţii din primele fructe de sezon înainte de consumul efectiv al lor exemplifică acelaşi tipar spiritual ca udatul unei femei aflate la prima sarcină. Energia sacră a începutului este clocotitoare, ea tinde apoi să se stabilizeze pe parcursul unui proces, fie el fiziologic sau lucrativ, pentru ca finalul să concentreze esenţa numinoasă a fenomenului. Ultimele spice de tăiat de pe ogor revelează spiritul grâului în credinţele româneşti, adeseori sub ipostaza teriomorfă a iepurelui. În acelaşi regim metaforic se înscrie credinţa că trebuie să bei totul din pahar în

[53] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 255.

[54] *Idem*.

[55] *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. III, Transilvania, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2003, p. 311.

[56] AFMB, Cd. 1006.

momentul comensualității, fiindcă picăturile rămase ar conține „norocul" propriu, „puterea" sau „bătrânețile", adică viața lungă, şi părăsirea lor în pahar devine sinonimă la nivel mistic cu pierderea definitivă a acestora. Ultimele zile de sarcină condensează magic capacitățile fecunde şi tocmai această precipitare numinoasă are efectul pluvial dorit de comunitate.

Obiceiul udatului de Paşti, atestat încă din 1762 în *Condica lui Gheorgachi*, înregistra la 1896 o influență dinspre ritul de ploaie fără dată fixă, semn că încrederea în puterea gravidelor de a provoca averse era intensă: „e o zi după Paşti când se udă fetele şi mai ales femeile îngreunate, ca să plouă" (Sălceni – Vaslui), „se udă de preferință femeile însărcinate, ca să fie anul ploios şi zlotos" (Giurgeni – Neamț, Corod – Galați), „de preferat să fie udate femeile însărcinate" (Măstăcani – Galați)[57]. La Paşti începe anul vegetațional şi gesturile umane îi pot determina cursul, prin magia propițierii. Nevestele *groase* dețin misterul care face să apară viața din mediul acvatic, după modelul comogoniei şi tocmai acest secret al proporției perfecte este prețios la deschiderea anului agricol – e nevoie de umiditatea optimă pentru rodnicie. Contaminarea Paparudei cu credințele legate de femeile însărcinate a fost atestată şi în contemporaneitate, în Lăpuşnicu Mare – Caraş-Severin, Troaş – Argeş[58] sau Dulceşti – Neamț şi Țuțu – Galați[59]. Informațiile primite de cercetătorii bucureşteni, de la locuitorii satului Bogdana – Vaslui, arată că preluarea semnificațiilor dinspre obiceiul fără dată fixă s-a făcut *in corpore*: „Erau stropite mai ales femeile însărcinate. Dacă se supărau era semn bun – urma să ploaie"[60].

Un alt fenomen de iradiere simbolică între practici vegetaționale a fost discutat de Ion H. Ciubotaru în contextul obiceiului numit Caloian, sau Păpărugă. Nu departe de zona în care Nicolae Bot găsea practica celor nouă gravide pe timp de secetă, în Bihor, „când era secetă mare, «nouă feme luau o coasă şi se duceau la cimitir de unde luau o cruce de la un mormânt. Se dezbrăcau şi se băgau într-o apă curgătoare»"[61]. Similitudinea frapantă a numărului ritual de femei şi cursul de apă constituie indicii importante pentru ideea că, în memoria tradițională, puterea gravidelor, mai exact a femeilor capabile de rod, fertile, trebuie pusă în contact cu o cantitate mare de apă, care să curgă asemenea ploii din atmosferă.

O contagiune de gradul al doilea între apă şi energia germinativă aflată în stare de efervescență la femeia însărcinată are loc într-o practică semnalată de seria *Sărbători şi obiceiuri* doar într-o singură localitate din țară: „Pentru ploaie

[57] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 255.
[58] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. II, p. 244.
[59] *Ibidem*, vol. IV, p. 346.
[60] *Ibidem*, p. 347.
[61] *Apud* Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, vol. II, p. 330.

se aruncă linguri de lemn pe gârlă, furate de la femei gravide" (Pitaru – Dâmbovița)[62]. La începutul secolului al XX-lea, în localitatea Truşeşti, din județul Botoşani, remediul împotriva secetei era similar: „să se ducă trei fete să fure trei linguri nouă, de la trei femei îngreunate şi să le puie apoi într-o fântână, în timpul nopței, c-apoi va ploua îndată"[63].

În satele gălățene, Brăhăşeşti şi Năreşti, dar şi în oraşul Tecuci, oamenii cunosc o modalitate similară de a aduce ploile. Făcălețul pentru amestecat mămăliga este sustras din casa gravidei şi aruncat în fântână. În cazul în care acesta nu este găsit de către „hoțul" ritual, lingura de lemn a nevestei *groase* devine un substitut la fel de eficient pentru scopul pluvial. În Brăhăşeşti, chiar gălețile de apă ale femeilor gravide sunt furate, pentru a fi aruncate în adăpătoarea animalelor de către săteni, care profită de neatenția soțiilor prinse de conversația cu vecinile întâlnite pe drum[64]. Fertilitatea este o stare iradiantă şi contagioasă, ceea ce atinge gravida capătă un statut special, însă nu orice instrument domestic poate transmite mai departe puterea de creație în deplinătatea ei. Melesteul reprezintă un obiect ce se utilizează în nucleul universului casnic, în interiorul primului cerc trasat de valoarea sacră a vetrei. Magia lui vine în mod esențial din alchimia zilnică a gătitului sub protecția Hestiei, dar şi din forma antropomorfă, exploatată şi în cazul altor piese de lemn scopuri utilitare (sulul de la războiul de țesut poate aduce belşugul recoltelor prin ceremonialul agrar specific). O ghicitoare culeasă în satul Crocmaz de pe Valea Nistrului de Jos conține tocmai sugestia siluetei umane pentru transfigurarea melesteului: „Iesî moşu din colibî /Cu ochii plini di mămăligî"[65].

Aşa se face că făcălețul face parte din recuzita practicilor prenupțiale, de aflare şi grăbire a ursitului. Puterile latente ale ustensilei de bucătărie impun o serie de precauții comportamentale: „când nu-ți trebuie, nu se aruncă să-l calce oameniii în picioare, ci se dă pe o apă curgătoare, să nu dai cu melesteul în foc, pentru ca vârcolacii să nu mânânce soarele, să nu bați pe nimeni cu melesteul, că acela pe care l-ai bătut slăbeşte, se usucă"[66]. Lingura este făcută din acelaşi material precum culişerul, stilizează silueta umană şi se circumscrie, la nivel simbolic, sferei sacre a focului din vatră. Ea are şi valențe apotropaice, fiind lăsată să păzească pruncul nebotezat, când mama trebuie să iasă din încăpere (Rogoşeşti – Botoşani, Răuțeni – Suceava).

---

[62] *Ibidem*, vol. V, p. 321.

[63] „Ion Creangă", vol. IV, p. 50.

[64] AFMB, Cd 967, 2009.

[65] Petre V. Ştefănucă, *Cercetări folclorice pe valea Nistrului de Jos*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", nr. IV, Cluj, 1937, p. 134.

[66] Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie. Divinație şi vrăjitorie în context comparat*, Editura Paideia, Bucureşti, 1999, p. 482.

În cazul găleților de apă furate de la femeile însărcinate avem de-a face cu o versiune recentă şi degradată a ritului, care păstrează din tiparul cultural arhaic doar ideea de profunzime, a contactului necesar dintre apă şi gravidă, pentru ca ploile să se reverse. Volumul *Sărbători şi obiceiuri* dedicat Moldovei atestă o credință apropiată ca formă, în satul băcăuan Cleja: „Oamenii căutau să fure o cană de băut apă de la o femeie gravidă, pe care o aruncau în fântână”[67]. Calitatea de recipient pentru apă a cănii şi găleții dau o valoare magică practicii, prin similitudine cu lingura de lemn al cărei căuş o califică şi pentru alte rituri de aducere a ploii. Răsturnarea conținutului din gâvanul lingurii provoacă precipitații potrivit gândirii de tip arhaic, tot aşa cum poziționarea lunii noi cu vârfurile în jos îl „îndreptățeşte” pe *homo religiosus* să creadă că va urma o perioadă ploioasă.

Esențial apare faptul că aceste obiecte trebuie furate de la femeia gravidă şi nu încredințate de ea însăşi. Procedeul magic este valorificat mai ales în scenariile rituale ale descântecelor de dragoste, în care persoana de la care se fură ingredientul miraculos devine un model ideal spre care se tinde (un cuplu aflat la prima căsătorie, spre exemplu). Prin mecanismul sustragerii nebănuite, legătura dintre posesor şi obiect nu se diminuează, ci se păstrează în forma magică intactă ce face ca obiectul **să fie** persoana căreia îi aparține. Aşa cum lovirea cu un par a hainei ce aparține unei persoane cu care agresorul simbolic se află în litigiu produce un efect dureros asupra proprietarului ei, tot la fel putem spune că lingura de lemn sau melesteul gravidei reprezintă un echivalent simbolic al femeii. În acelaşi registru se situează şi superstiția că femeia *îngrecată* „nu trebuie să-şi uite cămaşa afară peste noapte, că o vecină îi poate tăia umbra mânecilor şi copilul se naşte cu mâinile tăiate”[68]. Complexitatea acestei interdicții cumulează conotațiile malefice ale nopții, valoarea spirituală a umbrei şi principiul similitudinii cu vitalitatea depozitată în veşminte.

În acest context, pare probabilă o cronologie a obiceiului vegetațional care porneşte de la practica atestată de Nicolae Bot în satul bistrițean. Mai întâi, asemenea unor instanțe inițiate, femeile gravide se strângeau şi practicau imersiunea într-un curs de apă. Precauțiile de natură medicală au făcut ca ele să renunțe la scufundarea integrală şi au trecut la o practică simbolică, cu un procedeu metonimic vizibil în ceremonialul botezului catolic: stropirea figurează intrarea totală în apă. Gravidele s-au udat între ele păstrând momentul ritual al udării colective, iar când această modalitate a căzut în dizgrație, tot din motive de sănătate, a intervenit comunitatea, care ştie până în zilele noastre că o femeie *groasă* trebuie să fie udă, ca norii de ploaie să se reverse. În ultima etapă, în care

[67] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. IV, p. 348-349.

[68] Gh. F. Ciauşanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, Librăriile Socec & Comp. şi C. Sfetea, Bucureşti, 1914, p. 371.

prudenţa faţă de sarcină este maximă, femeia ce deţine secretul apei şi al pământului este substituită de un obiect. Nu mai intră gravidele în apă propriu-zis, dar gârla (sau fântâna) e totuşi atinsă de natura ei sacră, prin magia de contagiune. În mentalitatea arhaică, aruncarea în apă a lingurii de lemn furate de la o femeie însărcinate este tot una cu imersiunea persoanei înseşi.

Într-un sat sucevean a cărui identitate s-a pierdut printr-o erată a volumului din *Sărbători şi obiceiuri* apare un rit singular în contextul graviditătii: „pentru combaterea secetei, trei femei gravide aruncau mac în fântână şi apoi ploua sigur”[69]. Gestul aproape sacerdotal reprezintă o exemplificare elocventă a tripticului apă – femeie – vegetaţie, pe care Mircea Eliade l-a clarificat în numeroase lucrări. Ritul vegetaţional a fost atribuit, pe baza bibliografiei slave, populaţiei vecine cu judeţul Suceava: „seminţele de cânepă sau in, mac erau aruncate în fântână pentru a invoca ploaia, practică răspândită la ucrainieni”[70]. Deşi nu ni se specifică cine „oficia” această practică de secetă, putem propune ipoteza că, în satul sucevean, aura vegetaţională a gravidei s-a suprapus peste obiceiul împrumutat de la populaţia conlocuitoare, ajungând să unească toate simbolurile cu care este învestit principiului feminin: acvatic, germinaţie, teluric.

O valorizare diferită a udării cu apă are loc la încheierea ciclului ce presupune revenirea din starea de sterilitate. Întâmpinarea femeii recent îmbisericite se făcea, conform atestării din 1913, în scopul unei lactaţii îndestulătoare pentru prunc: „când mama iese întâi, după lăuzie, în sat, stăpâna casii în care intră trebuie s-o stropiască cu apă peste picioare şi să-i dea să mănânce ceapă şi sare”[71]. În mod similar, prima apă adusă de la fântână după îmbisericire trebuie să fie precedată de stropirea picioarelor cu lichidul din vas[72]. Practica propiţiatorie a fost păstrată vreme de un secol, ea fiind întâlnită în ancheta de teren desfăşurată în Cavadineşti – Galaţi: „Când te duci prima dată la părinţi acasă cu copchil mic, mama stropeşte pragu cu o cană cu apă ca să aibă lehuza sân”. Practica de a stropi femeia proaspăt ieşită din lehuzie aminteşte de obiceiul de a uda mirii pe drumul lor spre biserică şi la întoarcere[73]. Receptorul gestului ritual este în aceste cazuri, în mod exclusiv, cel supus ritului de trecere şi vizează o preluare a încărcăturii magice a apei. În ritul vegetaţional, gravida constituie un emiţător de energie creatoare, capabil să producă o rezonanţă în plan cosmic, ceea ce implică un beneficiar colectiv.

---

[69] *Ibidem*, p. 349.

[70] Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 305.

[71] „Ion Creangă”, vol. V, p. 52.

[72] Simeon Florea Marian, *Naşterea la români. Studiu etnografic*, ediţie critică de Teofil Teaha, Ioan Şerb, Ioan Ilişiu, text stabilit de Teofil Teaha, Editura „Grai şi Suflet–Cultura Naţională”, Bucureşti, 1995, p. 84.

[73] Vezi Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p 285-286.

Observația empirică a naşterii a dus la opinia că „femeia însărcinată este ca un rezervor de apă”[74], ceea ce presupune o serie de precauții magice, pe lângă legătura tainică dintre ea şi circuitul cosmic al fluidului vital. Superstițiile din perioada gravidității includ interdicția de a turna apă altcuiva – altminteri gravida se va chinui mult la naştere şi nu va reuşi să nască, până când persoana ajutată să se spele nu-i va da să bea apă din pumni. În cazul în care cel care a beneficiat de apa turnată de femeia însărcinată nu era de găsit, moaşa făcea reparația simbolică în acelaşi mod, adică dându-i să bea apă femeii în chinuri folosind căuşul palmelor. Din acelaşi imaginar face parte şi superstiția că femeii gravide „nu trebuie să-i spele nimeni rufele, că se trudeşte”[75] la naştere mult.

În plan magic, apa (specifică actului de geneză) a fost descompletată prin gestul vărsării şi trebuie recuperată pentru a restabili echilibrul vieții în formare. Din moment ce a consumat deja apa încărcată cu putere fertilizatoare, persoana căreia i s-a facilitat spălarea trebuie să refacă valoarea sacră a lichidului şi acest lucru e posibil doar dacă nu se foloseşte medierea unui recipient. Puterea gravidei s-a risipit prin turnarea apei (ca şi cum a turnat lichid amneotic şi copilul se află în pericol din cauza unei insuficiențe fetale) şi aceasta poate fi recuperată doar direct de la beneficiar, în a cărui energie se află acum stocată şi informația sacră a *femeii grele*. Aşa cum băutul din craniul unui animal (ceremonial asimilat nunții în colindele de fecior şi de fată mare româneşti) permite preluarea vitalității extreme a sălbăticiunii, tot la fel căuşul palmelor devine un transportor al puterii spirituale individuale. Recipientul provoacă o contaminare observabilă şi în credința că folosirea vasului de lut nou pentru prima scaldă a nou-născutului îi va conferi copilului abilitatea de a cânta frumos. Absența unui recipient, pe de altă parte, presupune identificarea cu substanța purtată, iar acest mecanism magic este valorificat, cu predilecție, în practicile divinatorii maritale (fetele care îşi fac vrăji de dragoste aduc în gură apa necesară pentru plămădirea turtei rituale).

Polul extrem prin care se face ieşirea din starea sacră, lehuzia, este dominat de precauții menite să protejeze universul uman de contagiunea impură cu proaspăta mamă. Ea are acum o energie molipsitoare opusă, distructivă şi incongruentă cu germinația. Acest lucru este posibil ca revers al abilității ei de a controla rodirea: „Fiind solidară cu celelalte centre de fecunditate cosmică – Pământul, Luna – femeia a dobândit şi ea prestigiul de a influența fertilitatea”[76]. De aici vine şi înrâurirea nefastă, anihilantă, redată în imaginarul arhaic prin

---

[74] Marianne Mesnil, Assia Popova, *Dincolo de Dunăre. Studii de etnologie balcanică*, traducere Ana Mihăilescu şi Mariana Rădulescu, cu o prefață de Vintilă Mihăilescu, Editura Paideia, Bucureşti, 2007, p. 342.

[75] Elena D. O. Sevastos, *op. cit.*, p. 144.

[76] Mircea Eliade, *Tratat*, p. 244.

imaginea pustiitoare a focului. Dacă femeia însărcinată stă sub semnul umedului şi prezența unei gravide în preajma fabricării unui cuptor mobil poate întârzia uscarea acestuia[77], etapa de imediat după naştere înscrie identitatea feminină în registrul ignic negativ.

Eliberată progresiv de consemnul impurității, femeia capătă libertatea de a face treabă şi de a ieşi în curte după molifta de la opt zile. Fără această slujbă, efectul deplasării este nimicitor pentru capacitatea pământului de a rodi, fiindcă „pământul arde" sub pasul lehuzei, după cum se exprimă numeroşi subiecți, din sate diferite ale Moldovei. Uneori, repercusiunile asupra mediului sunt redate în unități de măsură ce capătă o valoare hiperbolică. Pârjolirea are loc în profunzime: de trei (Gohor – Galați) sau nouă coți (Țibucanii de Jos – Neamț) adâncime sau de şapte stânjeni, după credința celor din Dofteana – Bacău. Solul nu mai are, deci, capacitatea de a se reface vreodată după întinarea suferită în contact cu femeia lehuză. Cu atât mai gravă este atingerea cu piciorul gol, de aceea este strict interzis pentru lehuză să umble desculță (Barcea şi Băltăreți – Galați), o credință atestată şi la sfârşitul secolului al XIX-lea[78]. Coerciția se află la punctul diametral opus față de recomandarea rituală ca femeile să semene pe ogor desculțe, pentru a lăsa să ajungă în pământ energiile favorabile germinației.

Ca exemplificare a capacității de a suprima existența vegetală, în Rediu – Botoşani, se crede că florile udate de proaspăta mamă se usucă. Ne situăm aşadar la antipodul fecundității radiante; dacă femeia însărcinată poate face arborii sterpi să rodească şi apa atinsă de ea aduce belşugul agricol, lehuza distruge flora pe termen nelimitat. Livada este un loc interzis pentru ea, din cauză că simpla trecere printre copaci îi face să „se usuce şi să nu rodească"[79]. Lehuza nu are voie să treacă peste brazdă, fiindcă aceasta „nu rodeşte"[80], ca revers al abilității feminine de a cultiva pământul.

Mitologia urmei (evidentă mai ales în tabuul atingerii directe a pământului) arată că amprenta tălpii depozitează energia vitală a ființei care a produs-o, iar folclorul magic exploatează din plin legătura care rămasă deschisă. În ritualurile inițiatice condensate în forma literară a basmelor, băutul apei din recipientul format sub greutatea animalului sălbatic atrage transformarea neofitului după forma fiarei, ca dovadă în plus a importanței pe care o are vasul de „cuminecare". Urma lehuzei este însă una anti-vegetațională, sub stigmatul sângelui care nu provine dintr-un ritm al fecundității, ci reprezintă reziduurile de după creație. Toată forța vitală a fost consumată de apariția copilului, iar ceea ce

[77] Marianne Mesnil, Assia Popova, *op. cit.*, p. 328.

[78] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 84.

[79] Păulina Albu, *Obiceiuri legate de naştere în Şomcuta Mare*, în „Memoria ethnologica", an IV, nr. 18-19, 2006, Baia-Mare, p. 1809.

[80] Elena D. O. Sevastos, *op. cit.*, p. 218.

rămâne după geneză ține de registrul negativ, după cum o arată şi convingerea că prin lohii „sî curățâ fimeia di răli" (Mihoveni – Suceava). Încetarea acestora se constituie, potrivit mentalului colectiv, în efectul secundar al energiei magice: „la 40 de zile se consideră că femeia s-a curățat de tot ce a fost necurat în ea la naştere" (Târpeşti - Neamț). Această relatare de pe teren confirmă concluzia la care a ajuns cercetătoarea Silvia Ciubotaru, în analiza cercurilor concentrice din ceremonialul nupțial: „dacă pe plan temporal cercul celor *40 de zile* evidențiază un ciclu formativ, clar conturat, care nu consfințeşte o simplă repetiție, ci o schimbare radicală, o trecere la o altă ordine de acțiune şi de viață, pe plan *spațial* el are şi o funcție apotropaică"[81]. Atât lehuza, cât şi comunitatea, sunt susceptibile în fața răului în această perioadă, ele aflându-se într-un raport de reciprocitate a influențelor nefaste.

Atingerea pământului nu se poate face în orice context şi impune condiții speciale. Naşterea pe jos, aşezarea nou-născutului pe pământ sau uşurarea morții prin depunerea celui în agonie pe sol fac parte din ansamblul de rituri subsumate apartenței simbolice la *Mutter Erde* şi pot fi înțelese ca gesturi cu caracter de ofrandă. Obiceiul de a lovi pământul cu bâte ce simbolizează fertilitatea, atestat la sărbătoarea celor 40 de Mucenici, are menirea de a înlesni un schimb de energii sezoniere, prin conjurarea iernii în interiorul pământului şi eliberarea căldurii aflate în stare latentă peste iarnă. Lehuza nu trebuie să provoace acest schimb de energii cu Terra Genetrix, fiindcă fertilitatea ei este anihilată în perioada post-partum, iar legătura directă cu glia ar compromite echilibrul naturii.

O localnică din Năreşti ne-a declarat că traseul din casă parcurs de nevastă în primele zile după naştere nu trebuie atins cu pasul de altcineva, motiv pentru care moaşa îl lipea cu lut în interiorul casei şi îl stropea cu agheasma făcută imediat după aducerea pruncului pe lume, dacă lehuza a ieşit în curte[82]. Convingerea a fot atestată anterior în 1916: „lutul lipit după facere nu se calcă, că-i rău de ducă-se pe pustii" (Dăeni – Tulcea)[83]. La Țibeni – Suceava, natura negativă a atingerii rămâne constantă până la îmbisericire, adică 40 de zile: „nu are voie să calce nimeni în urma femeii care a născut, pentru că nu este curată". Nocivitatea magică a ființei feminine se află acum la vârful intensității, după cum indică posibilitatea de a face rău altcuiva prin contact indirect. Lehuza are ceea ce se cheamă „urmă rea" în imaginarul tradițional, nu numai din cauza impurității ei motivate fiziologic, ci, mai ales, datorită statului sacralizat.

---

[81] Silvia Ciubotaru, *Nunta în Moldova. Cercetare monografică*, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi, 2000, p. 76.

[82] AFMB, Cd. 967, 2009.

[83] „Ion Creangă", vol. VIII, p. 111.

Situaţia ei se încadrează în ceea ce J. G. Frazer a considerat a fi o perioadă ritual delimitată în care „se iradiază sfinţenie”[84]. Impăraţii şi regii, suveranii, precum şi neofiţii aflaţi în etapa liminară a iniţierii sunt marcaţi în mod simbolic de acest statut, descris în mod expresiv de savantul scoţian, asemenea unei deflagraţii iminente: „calitatea sacră sau tabuul este, hai să spunem aşa, un exploziv puternic, pe care cea mai mică atingere îl poate face să sară în aer, este necesar, în interesul securităţii tuturor, să fie strâns circumscrisă, de teama că, explodând, să nu distrugă, să nu nimicească şi să nu şteargă de pe faţa pământului tot ce-i iese în cale”[85]. Deşi poate părea nefirească includerea femeii lehuze în grupul individualităţilor superioare, nobile sau în curs de iniţiere, natura sacră devine, în punctul ei *aleph*, convergentă şi asimilează atât dimensiunea negativă, cât şi pe cea pozitivă, motiv pentru care Roger Caillois vorbeşte despre sacrul stâng şi sacrul drept. Motivaţia acestui *coincidentia opositorum* ţine de esenţa originară a lumii, când Nefârtate şi Fârtate existau ca divinităţi complementare şi nu oponente.

Intensitatea energiei nefaste descreşte din momentul naşterii, iar coordonata temporală are un echivalent spaţial în lărgirea graduală a distanţei pe care îi este permis să umble după aducerea pe lume a copilului. Dacă interiorul curţii poate fi purificat cu ajutorul apei sfinţite de la moliftă, domeniul satului rămâne expus în faţa încărcăturii energetice a lehuzei, fapt ce impune oprirea ei în gospodăria proprie. Nesocotirea acestei coerciţii are aceleaşi urmări escatologice: „ardi pământu sub picioarili ei” (Brehueşti – Botoşani), „unde calcă lehuza ardi iarba, pământu” (Brăhăşeşti – Galaţi). Enumerarea aglutinantă a activităţilor refuzate femeii în fază post-partum demonstrează tocmai capacitatea ei de a „detona” ordinea lumii profane. Până la 40 de zile lehuza „nu-i curatî şî n-ari voie sî iasî afarî sî facî vreo treabî. Nu mergi nici la vacî, nici la fântânî, nici în gradinî, cî spurcî pământu şî nu mai rodeşte, spurcî tot ci atingi” (Conceşti – Botoşani), „pânî la moliftî, fimeia lehuzî n-ave voie sî mulgî vaca, nu merge la fântânî, nu umbla la murături, la putina cu brânzî. Nici la copt n-o lasî. N-ari voie sî intri pi câmp, ori la grădina cu zarzavaturi – cî ardi pământul în urma ii” (Arborea – Botoşani).

Piotr Bogatârev a consemnat o credinţă similară la populaţia subcarpatică, la care coordonatele numinoase sunt aproape identice, fiindcă lehuzei i se interzice să lucreze pământul, pe motiv că e necurată[86]. La Drăguş, Braşov, a

[84] James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. IV, traducere de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 261.

[85] *Ibidem*, p. 262.

[86] Piotr Bogatârev, *Vampires in the Carpathians. Magical Acts, Rites and Beliefs in Subcarpathian Rus'*, translated by Stephen Reynolds and Patricia A. Krafcik,

fost întâlnită o credință ce hiperbolizează efectul pustiitor al ieşirii în comunitate: „arde piatra pe unde calcă”[87] lehuza – un fenomen practic imposibil în planul contingentului, dar perfect explicabil la nivelul percepției arhaice. Cele patruzeci de zile de precauții sunt prezente la numeroase culturi ale lumii[88] şi au ca justificare condiția fiziologică impură de după naştere. În situația în care lehuza face vizite consătenilor înainte de moliftă, în spațiul megleno-român se toarnă apă rece peste urmele paşilor ei[89]. Stropirea cu apă face practica să se asemene cu obiceiul funebru al Mesei Moşilor din Joia Mare, cunoscut în Oltenia, şi aminteşte de încălțămintea fabuloasă din a călătorilor din basme. Lehuza, morții şi neofiții din planul mitic al textelor literare împărtăşesc aceeaşi condiție, fiindcă toți au contact cu infernalul, fie că acesta este sub forma impurității rituale, fie a morții, sau a Celuilalt Tărâm din lumea ficțională.

Dacă gravida este responsabilă cu aducerea ploii care menține vegetația şi implicit viața umană, lehuza ce nu respectă prescripțiile rituale atrage precipitațiile în forma lor distructivă, menite să pedepsească. S. Fl. Marian a consemnat atât în Moravia, cât şi la românii din Ungaria, credința că, din cauza lehuzei care a ieşit din casă înainte de cele 40 de zile de separație, „bate piatra”[90] peste comunitate. Grindina vine să distrugă şi spațiile pe care femeia impură nu le-a atins şi conturează un adevărat cataclism ecologic. Cele două dimensiuni complementare, cthonian şi uranian sunt fundamentale pentru activitățile agricole de care este responsabilă din punct de vedere istoric femeia şi, de aceea, în fiecare etapă a statutului ei, vom înregistra ecouri ale energiei ontologice emitente. De altfel, proporțiile contaminării impure pot deveni cosmice, judecând după o convingere din zona Vâlcei, potrivit căreia lehuza spurcă şi soarele dacă îl priveşte[91]. În mod evident, această perspectivă ține de cultul solar şi trebuie pusă în relație cu celelalte gesturi de întinare a astrului, precum *hybris*-ul de a arunca gunoiul în direcția soarelui. Capacitatea malefică, în acest context, de a afecta astrele de care depinde viața întregii omeniri aşază lehuza în vecinătatea simbolică a Iudei şi diavolului din colindele tip II (25), *Furarea astrelor* şi, coborând mai mult pe axa temporalității culturale, alături de zmeii din basmele

---

Biographical Introduction by Svetlana P. Sorokina, Columbia University Press, New York, 1998, p. 97 (trad. n.).

[87] Ştefania Cristescu-Golopenția, *Drăguş, un sat din Țara Oltului (Făgăraş). Manifestări spirituale. Credințe şi rituri magice*, Institutul de Ştiințe Sociale al României, Bucureşti, 1944, p. 47.

[88] Vezi Lise Bartoli, *op. cit.*, p. 207-213.

[89] Pericle Papahagi, *Megleno-românii*. *Studiu etnografico-filologic*, vol. I, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1902, p. 123.

[90] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 83.

[91] Gh. Ciauşanu, *op. cit.*, p. 380.

tip Greuceanu. Femeia ce a născut de curând se află, aşadar, în categoria antagonică a entităţilor ameninţătoare pentru întregul univers.

O altă antinomie totală între statutul gravidei şi cel al lehuzei este marcată de efectul contagiunii dintre femeia neîmbisericită şi apă. În timp ce în perioada gestaţiei ea poate controla activitatea atmosferică, ceea ce îi conferă un statut privilegiat din punct de vedere social, faza de dinaintea reintegrării în comunitate este critică atât la nivelul puterilor acvatice, cât şi în sfera receptării de către ceilalţi membrii ai societăţii tradiţionale. Lehuza face acum să sece izvoarele fântânii sau pârâul la care merge după apă, iar atunci când nu suprima sursa, o întinează într-un mod revelatoriu: gândăcei (Barcea – Galaţi) sau viermi roşii (Cosmeşti de Vale – Galaţi şi Bogza – Vrancea) contaminează fântâna, după ce femeia neîmbisericită scoate o găleată din ea. Este evident că tocmai paralelismul neîntrerupt dintre femeie şi tot ceea ce înseamnă producerea vieţii face mediul natural sensibil la condiţia ei.

Apa reprezintă un conductor al fecundităţii şi între femei, nu numai de la gravidă înspre mediul înconjurător. Baia de după naştere a fost infuzată de energia creatoare a proaspetei mame şi, de aceea, nevasta fără copii se scălda o dată cu lehuza (Moşna – Iaşi) sau după ea, în localitatea Urecheşti din Bacău. Statutul lehuzei nu este impur pentru cea care aspiră la sentimentul de mamă, el constituie un model al feminităţii depline. Doar natura este vulnerabilă în faţa stării speciale a femeii de după naştere, precum şi pruncii nebotezaţi, fiindcă aceştia se află într-o fază ontologică tranzitorie. De aceea, mama nu are voie să doarmă cu spatele la copilul ei în etapa liminală a obiceiului, fiindcă îl umple de *roci*, o afecţiune dermatologică menită să semnaleze contaminarea la nivel ritual cu sângele impur.

Nici întâlnirea dintre două lehuze nu este fastă, pentru că acestea se pun în pericol reciproc. Magia darului dezamorsează influenţa, drept urmare, femeile îşi dau câte o pâine pe care o vor lua înapoi la încheierea celor 40 de zile critice[92] sau fac schimb de inele[93]; „dacă nu au inele, să-şi schimbe câte un fir, aţă, dar nu din mână în mână, ci să le lase jos şi apoi să le iea”[94]. Cele două lehuze devin vase comunicante la nivel ritual prin schimbul de lucruri personale, ceea ce anulează contagiunea. Nici una nu poate să îi fure laptele celeilalte sau să o îmbolnăvească, datorită faptului că fiecare posedă un element ce ţine de alteritate şi, în acest mod, devin o singură identitate. Inelele sau batistele oferite ca indiciu pentru starea celui plecat în basme au o funcţie similară de conectare a

[92] Teodor T. Burada, *Obiceiurile la naşterea copiilor poporului român din Macedonia*, în „Convorbiri Literare”, tomul XXVI, nr. 1, Bucureşti, 1892, p. 46.

[93] Dumitru Cosmulei, *Datini, credinţe şi superstiţii aromâneşti*, Biblioteca de Popularizare Lumina, Bucureşti, 1909, p.13.

[94] Pericle Papahagi, *op. cit.*, p. 123-124.

două individualităţi la un tip de cunoaştere comun. Aşa cum batista însângerată constituie semnul că dublul eroic trebuie să pornească la drum în naraţiunile fantastice, lehuzele care au schimbat între ele daruri cu valoare magică urmează un traseu ontologic comun. Practica megleno-română ce specifică modul indirect (nu din mână) prin care lehuza trebuie să primească de la cealaltă obiectul este justificată de magia de contact: prin atingere nemijlocită o femeie dintre cele două poate prelua o încărcătură numinoasă nefastă, ceea ce ar anula magia ulterioară a schimbului de daruri.

Lehuzele sunt înzestrate cu capacitatea de a „fura" lactaţia nu numai de la alte femei ce alăptează[95], ci şi de la vaci, motiv pentru care nu li se permite să le mulgă din cauza faptului că vacile vor înţărca[96] şi viţelul va muri de foame. Pârjolirea pământului, ploaia distructivă, compromiterea culturilor agricole, secătuirea apei şi a laptelui sunt toate efecte ale sacrului stâng (Roger Caillois) de care aparţine femeia după naştere.

Unicul flux pozitiv posibil în această perioadă se poate face între cele două momente conotate negativ: femeile infertile şi lehuza se întâlnesc în extremităţile acestui moment ontologic, asemenea unui traseu circular. Energia incipientă a primelor are nevoie de contagiunea cu punctul terminus al procreaţiei, pentru că între aceste etape se găseşte idealul maternităţii. Apa continuă să mijlocească transferul, alte exemple în acest sens fiind obţinerea fertilităţii prin îmbăierea cu o lehuză (Moşna – Iaşi), practica de a bea apa cu care s-a spălat buricul unei mame (Ulma – Suceava) sau, şi mai frecvent, prin obiceiul de a aşeza nevasta fără copii pe covata răsturnată după *scălduşca* nou-născutului.

Polii mentalului arhaic între care se mişcă tânăra nevastă creează, aşadar, o serie antonimică: sterilitate versus mana, acvatic fecund versus foc distructiv. Cum anume se face această schimbare radicală de registru ne poate sugera tiparul cultural al sarcinii figurate ca un cuptor în care „se coace" copilul[97], arhetip pe care îl vom analiza în contextul repetării simbolice a naşterii. Căldura de după eliberarea cuptorului este golită de forţele germinatoare şi astfel femeia intră în dihotomia umed – uscat, exemplificată de o imagine foarte des întâlnită în descântece: „La o răchitî răsăditî / Este-o fată displetită, /C-un ochi di foc, /Cu unu di apî, /Cel di apî stingi pi-ăla di foc. /Aşa sî stingî diochiu (cutari) /Şî rămânî curatî, luminatî" (Furcenii Vechi – Galaţi)[98]. În analiza aprofundată a

[95] Aici intervine ofranda cu rol profilactic: „femeile cu copil mic stropesc cu ţâţă pe lehuză să nu se deoache". Vezi Elena D. O. Sevastos, *op. cit.*, p. 218.

[96] Gh. Ciauşanu, *op. cit.*, p. 380.

[97] Vezi Galina Kabakova, *Les femmes-recipients, les enfants-produits*, în „Études et documents balkaniques et mediterranéens", nr. 16, Paris, 1992, p. 27-36.

[98] AFMB, Cd. 786, 2004, culeg. Adina Hulubaş, inf. Catinca Podaru, 83 ani.

acestui motiv din textele taumaturgice, Ioana Repciuc evidenţiază „rolul antitetic al apei şi focului, în corelaţie cu alte simboluri folclorice: elementul vegetal şi cel mineral, prezenţa feminină, lichide cu funcţie rituală”[99] şi aduce date istorice străvechi. Spune cercetătoarea, „Anticii considerau că apa este combinarea calităţilor «umed» şi «rece», iar focul provine din «uscat» şi «cald»”[100].

Caracteristicile aridităţii şi fierbinţelii stau în imediata apropiere a condiţiei lehuzei, cu atât mai mult cu cât perioada post-partum are coordonatele unei zaceri, ale unei boli adeseori însoţită de febră (mai ales în primele zile de după naştere). Umedul care hrăneşte germinaţia a fost secătuit o dată cu naşterea copilului, iar *arşiţa* din urma facerii are două cauze rituale: teama universală legată de hemoragia fiziologică feminină şi dimensiunea maladivă a focului. De altfel, o sumedenie de afecţiuni fizice, dar şi afective, sunt redate de mentalul popular cu imagini ale combustiei chinuitoare: aprindere de creieri, de maţe, de ochi, de plămâni, arsuri la stomac, focuşoare (dermatită la copii), foc la inimă[101]. Tinde aşadar să predomine dominanta uscatului torid pentru perioada lehuziei, ca urmare a epuizării temporare a fecundităţii.

Contrastul dintre statutul privilegiat[102] al gravidei şi poziţia marginală în comunitate a nevestei fără prunci reprezintă forma socială a antinomiei arhetipale. În 1928, o respondentă la investigaţiile Şcolii sociologice „D. Gusti” din localitatea suceveană Fundu-Moldovei declara: „Care femeie nu e de frunză, vrea să aibă oricâţi copii. Ca tot ce e dat de la Dumnezeu”[103]. Moralitatea îndoielnică a femeii care preferă să fie liberă de îndatoririle nesfârşite ale maternităţii este agravată de apartenenţa la malefic: „Cine n-are copii, strânge Dracului avere”, se credea în 1912 în Mânăstireni – Botoşani[104]. Această convingere poate fi un răspuns la întrebarea retorică pusă în 1931, de o femeie din Cornova – Ungheni: „La ce munceşte omul dacă n-ari copchii” şi, continuă

[99] Ioana Repciuc, *Poetica descântecului românesc*, teză de doctorat, Iaşi, 2010, p. 63.

[100] *Ibidem*, p. 66.

[101] Se spune, de asemenea, că unui om „i s-au aprins călcâiele” după cineva când este îndrăgostit. Expresia trebuie analizată prin prisma încărcăturii simbolice a călcâiului (mitologia greacă, cea creştină, prin naşterea lui Iacob, dar şi credinţele populare româneşti despre puterea apotropaică a prafului de pe călcâi sunt câteva exemple), dar e necesar să ia în considerare şi dimensiunea metaforică a nevoiii de a merge în căutarea cuiva.

[102] În plus faţă de virtuţile sale de a aduce ploaia, gravida reprezintă „un semn bun pentru colectivitate şi cu cât sunt mai multe femei însărcinate, cu atât va fi mai bine”. Vezi Păulina Albu, *op. cit.*, p. 1806.

[103] Xenia Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuţie metodologică*, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Maria Voinea, Editura Tritonic, Bucureşti, 2005, p. 169.

[104] „Ion Creangă”, vol. IV, p. 49.

ea, asemenea doctorului Episcupescu din secolul al XIX-lea, „acei ce n-au copii îs tare scârbiți”[105]. Şi pentru ca pozitivul acestei pelicule socio-culturale să fie revelatoriu prin opoziția totală față de divinitatea infernală invocată mai sus, vom cita şi un răspuns din 1886 la chestionarul redactat de B.P. Hasdeu: „femeia însărcinată e plăcută lui Dumnezeu”[106]. Activitățile demiurgice se opun celor nimicitoare, tot aşa cum gravida se află în relație de antonimie simbolică față de lehuză. Apa germinatoare a genezei din pântece ține, în final, de creatorul suprem, în timp ce focul pârjolitor al paşilor de lehuză aminteşte de arderea în mediul infernal din adâncuri, spre care gravitează puterea ignică a lehuzei.

Al doilea tip de opoziție îi aduce *femeii împovărate* pe soția infertilă ca preopinent, mai ales la nivelul percepției sociale. Această dublă situare în contrapondere față de gravidă apropie între ei termenii de referință, asemenea unui cerc ce se închide. Aşa cum am văzut, femeia sterilă şi lehuza se află într-un raport de compatibilitate, în care energiile ulterioare naşterii fac din nevasta neîmbisericită un donator magic. Pe linia diametrului se află într-o extremitate nevasta *groasă*, în cealaltă soția fără prunci şi lăuza. Glisarea de la sterilitate la fertilitate este reversibilă pentru gravidă doar după perioada de 40 de zile, dominată de rituri de separație, după care urmează consacrarea mistică şi reintegrarea exclusivă în mediul social. Traiectoria de pendul a existenței feminine se opreşte aşadar după al doilea set de mişcări: odată devenită mamă, soția nu mai poate fi amenințată de stigmatul sterilității pe tot parcursul vieții, ea va avea parte doar de izolare în urma naşterilor următoare, de-a lungul perioadei de timp rituale.

• Puterea modelatoare a analogiei magice

Statutul tranzitoriu specific neofitului şi, în genere, ființei umane angajate pe traseul ritului de trecere atrage o vulnerabilitate de tip magic la tot contextul circumstanțial. Fiecare gest, lucru şi cuvânt poate modifica în bine sau rău parcursul mirilor sau al defunctului, motiv pentru care instanța socială veghează pe durata ceremoniilor. În cazul nou-născutului, şi gândurile mamei au puterea de a marca în mod fatidic parcursul ulterior. Pragul existențial are condiția oricărui punct de îmbinare dintre două elemente, el reprezintă breşa pe unde se poate infiltra un tip de energie nefastă. Securizarea magică se face în arhitectură prin amplasarea țepuşelor (denumite *bolduri* sau *brazi*) la punctul de întâlnire a căpriorilor de la acoperiş şi a *cailor* stilizați în colțul de la baza acoperişului, toate cu rol apotropaic. Purtarea bijuteriilor la gât, la încheietura mâinii ori a piciorului avea, inițial, acelaşi rol de fortificare simbolică, de protejare a punctul

[105] Xenia Costa-Foru, *op. cit.*, p. 170.

[106] Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970, p. 427.

anatomic expus rănirii din considerente fiziologice. Aşa se explică faptul că Mărţişorul se lega la gât sau la mână – el avea valoarea funcţională a unei amulete într-o perioadă calendaristică de trecere, critică tocmai printr-o vulnerabilitate la influenţele negative.

Sensibilitatea ontologică este o trăsătură comună mamei şi pruncului ei, dar în cazul celui de-al doilea devine paroxistică. Etapa graviditǎţii furnizează mamei preponderent modele negative, cu implicaţie atât pentru dificultatea travaliului, cât şi pentru caracteristicile copilului. Analogia deschisă permament între condiţia umană şi mediu a fost explicată astfel: „principiul fundamental este acela că obiectul sau evenimentul dorit este în mod simultan provocat în realitate, prin crearea unei analogii magice precise. În fapt, imaginea şi realitatea ce derivă din ea sunt identice la nivel magic”[107]. Contactul femeii însărcinate cu spaţii nefaste modelează pruncul aflat în plină formare sub puterea unui şablon, fiindcă *homo religiosus* compară în mod constant lumea profană cu modelul ei arhetipal. Un exemplu edificator în acest sens este explicaţia des întâlnită pe teren că femeile nasc pe jos, pe un strat de paie, „fiindcă aşa a născut Maica Domnului”. Istoria culturală relativ recentă în comparaţie cu spiritualitatea milenară a românilor oferă nevestelor o motivaţie de tipul *imitatio dei*, iar această aşezare în tipar are şi un rol psiho-somatic important. Analogia furnizează în final sentimentul orânduielii, al devenirii ce nu stă sub ameninţarea hazardului sau a influenţelor nefaste. Pe de altă parte, localizarea precisă a acestora din urmă transformă mediul într-o hartă a tabuurilor şi a contagiunilor de bun augur.

Cel dintâi tip de similitudine ce influenţează devenirea copilului nenăscut are ca prototip comportamentul mamei. Mai întâi, modul în care reacţionează femeia la vestea că va avea un prunc, păstrând secretul sau anunţând pe cei din jur, are repercusiuni asupra viitorului, căci faptele şi atitudinile nevestei creează o replică la nivel intrauterin. Încă din primele zile ale conştientizării că va aduce pe lume o fiinţă, mama decoperă că „a fi însărcinată înseamnă să îţi pierzi libertatea gândului şi a trupului: fiecare gest, fiecare cuvânt rostit, fiecare moment al femeii gravide implică, de asemenea, copilul”[108].

Secretizarea sarcinii are ca urmare viitoarea incapacitate definitivă a copilului de a vorbi, potrivit celor mai mulţi subiecţi dintre cei chestionaţi în Moldova. Tăcerea mamei se prelungeşte aşadar în muţenia pruncului ei, care preia modelul comportamental, cu atât mai mult cu cât *silenzio stampa* îl priveşte în mod direct. Ceea ce ar fi trebuit să fie o recunoaştere preliminară a

---

[107] Heinz Werner, *Comparative Psychology of Mental Development*, International Universities Press, New York, 1980, p. 365 (trad. n.).

[108] Jacques Gélis, *History of Childbirth: Fertility, Pregnancy, and Birth in Early Modern Europe*, Northeastern University Press, Boston, 1991, p. 66 (trad. n.).

viitorului membru al familiei devine o taină, iar viaţa copilului se desfăşoară în linişte absolută, prin raportare la decizia mamei. În Gălăneşti – Suceava, relaţia dintre mărturisirea mamei şi capacităţile logopedice ale copilului este redată direct proporţional: „Cu cât va întârzia să spună, cu atât copilul va vorbi mai greu", ceea ce înseamnă că o va face cu dificultate, neclar şi la o vârstă înaintată, după cum se spune în numeroase alte sate. La nivel etic, tăinuirea graviditătii poate fi încadrată ca o lipsă de onestitate, ceea ce îi îndreptăţeşte pe locuitorii din Topoliţa – Neamţ să considere că pruncul va reproduce atitudinea mamei şi va fi mincinos.

Sentimentul uimirii poate modela copilul în sens negativ, când un om cu o aparenţă inestetică sau mutilată îi provoacă mirare mamei. Analogia este catalizată de surprinderea femeii, care uită în momentul apariţiei neaşteptate de pruncul său din pântece şi îl expune astfel ameninţării de a se naşte asemenea fiinţei terifiante. Anularea vulnerabilităţii se poate face prin conştientizarea statutului special în care se află: „dacă nu-ş aduce aminte, îl face exact cum vede e[a]" (Trifeşti – Iaşi). Similitudinea este împiedicată prin pronunţarea legii naturale a asemănării, capabile să ţină piept contaminării magice: „Tu ca tini, copchilu ca mini!" (Tansa – Iaşi). Altă asemuire propusă pentru a contracara efectul nociv are ca etalon astrele, ceea ce poate fi un argument pentru cultul dedicat lor, omniprezent în cultura tradiţională. La Mihoveni – Suceava, gravida înspăimântată de ceva urât spune în gând sau cu voce scăzută să-i fie viitorul copil „frumos ca soarele şi ca luna!". Colindele de fată mare şi de fecior, baladele fantastice şi basmele în care se întâlnesc motive iniţiatice construiesc mutaţia ontologică pe aceste două tipare astrale, în funcţie de sex. Fata de măritat îşi parcurge probele sub semnul lunii, în timp ce traseul flăcăului reface drumul astrului diurn pe cer şi stă în permanenţă sub protecţia acestuia[109]. Formularea din satul sucevean trimite la basmul publicat de revista „Ion Creangă" sub titlul *Frumoşi sa soarele şi luna*[110]. Cules în satul Coropceni, din Vaslui, textul valorifică motivul incestului astral, prezent şi în baladele *Soarele şi luna* I (1). Reverberaţiile motivului se regăsesc şi în colindele tip IV (114), *Sora soarelui ascunsă printre păuni*. Nivelul superlativ al frumuseţii umane are ca etalon cele două astre antropomorfizate, atât în formulele ritualizate, cât şi în folclorul literar (descântecele oferă un alt exemplu al preluării atributelor solare în scopuri maritale).

O corelaţie în alt registru este ca pruncul „să fie curat ca unghia", după cum se spune în mai multe sate din Suceava, moment în care mama îşi priveşte degetele sau doar pe cel mic, potrivit sătenilor din Conceşti – Botoşani. Această ultimă informaţie conţine o localizare arhaică a sufletului, întâlnită la numeroase

[109] Vezi Adina Hulubaş, *op. cit.*, p. 29-63 şi 167-192.
[110] „Ion Creangă", vol. IV, p. 7-9 şi 38-40.

mitologii ale lumii. Aşa se justifică amputarea degetului mic în practicile tribale inițiatice, dar şi episoadele de basm în care eroina poartă marca mutilării în cauză. Privitul unghiei de la degetul mic echivalează cu o securizare magică prin raportarea la suflul vital propriu, o fortificare în sine similară cu obiceiul de a scuipa în sân în caz de sperietură sau în exterior, cu rol apotropaic.

O altă sursă a sentimentului de înfiorare este dată de animale, capabile să provoace fătului o replică a trăsăturilor zoomorfe. În Lupcina – Suceava, oamenii au convingerea că o gravidă care priveşte intens un iepure va da naştere unui copil cu buza despicată şi cu urechi asemănătoare animalului. Superstiția este cunoscută şi femeilor tanala din Madagascar[111] sau irlandezilor, care nici măcar nu învinuiesc mama pentru această contagiune nefastă. Simpla întâlnire a unui iepure pe drum atrage fătului defectul anatomic în cauză[112]. Un moment capabil să influențeze viitorul copilului este tăierea porcului, la care nu trebuie să se asiste în timpul sarcinii. Femeia poate fi impresionată prea tare de suferințele animalului exprimate sonor, iar pruncul ei se va naşte cu o respirație anormală, va „horcoti" (Vicovu de Jos – Suceava). Corespondența estoniană a acestui tabu îi interzice gravidei să participe la sacrificarea animalului şi, mai ales, să strângă sângele care se scurge din gâtlej, altminteri copilul va ajunge „sadic, setos de sânge, chiar criminal[113].

Larga răspândire a conexiunii mentale dintre pruncul în formare şi animalele aflate în jurul mamei trebuie totodată relaționată cu interpretarea în cheie totemică, întâlnită la Frazer, W.H.R. Rivers şi analizată de Claude Lévy-Strauss. Potrivit acestora, întâlnirea viitoarei mame cu o vietate sau un fruct mai rar are valoarea unei hierofanii şi indică totemul individual al viitorului ei copil, care va ține cont de aceste apariții sub forma unor tabuuri alimentare sau de contact pe toată durata vieții lui[114]. Dacă adăugăm la perspectiva citată informațiile culese de Piotr Bogatârev de la ruşii subcarpatici, vom vedea că raportul aparent pur analogic capătă dimensiuni punitive, specifice sacrului, fie el şi impur. Volumul redă formulările subiecților: „«o femeie însărcinată nu trebuie să bată o şopârlă sau un şarpe sau un şoarece». «Ea nu trebuie să lovească un şoarece; dacă o face, copilul va avea unul pe obrazul său»"[115]. Toate cele trei ființe invocate pot fi văzute ca spirite teriomorfe ce au puterea de a pedepsi mama pentru lipsa ei de

[111] Lise Bartoli, *op. cit*., p. 94.

[112] Rosalind Franklin, *Baby Lore. Superstitions and Old Wives Tales from the World Over*, West Sussex. *Related to Pregnancy, Birth and Babycare*, Diggory Press, 2005, p. 59 (trad. n.).

[113] Irena Rožman, *Attitudes to Death with Regard to a Homeopathic Taboo during Pregnancy*, „Etnolog", nr. 9, 1999, p. 293 (trad. n.).

[114] Vezi Claude Lévy-Strauss, *Gândirea sălbatică*, traducere de I. Pecher, Editura Polirom, Iaşi, 2011, p. 84-87.

[115] Piotr Bogatârev, *op. cit*., p. 91.

respect. Un semn din naştere care poartă imaginea „crimei" rituale săvârşite de gravidă divulgă în mod grăitor tabuul către întreaga comunitate şi, astfel, îl întăreşte la nivel social.

În mod evident, credinţele actuale au pierdut mai multe verigi de legătură cu sistemul totemic originar, dar vitalitatea şi suprafaţa mare geografică pe care sunt întâlnite ne face să credem într-un substrat animist adânc înrădăcinat în inconştientul colectiv. Acele informaţii latente ar justifica intensitatea cu care superstiţiile legate de animale rezistă în miezul civilizaţiei raţionale. Cea mai cunoscută temere este legată de întâlnirea unei pisici negre, dar românii au mai multe, dând iepurelui conotaţii negative[116], iar vulpii şi suprinzător, lupului implicaţii de bun augur, mai ales atunci când sunt văzuţi în zori[117]. Mai mult, păsările călătoare pot înştiinţa dacă peste vară omul ce le zăreşte va fi singur sau va avea o pereche, în timp ce fluturii sau mieii din primăvară îi anunţă starea de sănătate de peste an, în funcţie de culoarea lor[118]. Nu trebuie uitată nici vasta mitologie din întreaga lume dedicată animalelor călăuze responsabile de întemeierea unor aşezări umane. Interdicţia din perioada graviditătii apare, în acest context, ca vârful unui aisberg uriaş, ce face vizibilă doar decodarea analogică. Corelaţia reprezintă, totodată, singurul tipar cognitiv ce a putut rezista în mod vizibil confruntării cu societatea dominată de logica pragmatică.

Spaima mamei poate cauza avortul spontan, potrivit unei credinţe larg răspândite în lume. Dacă teroarea a fost provocată de un incediu din sat, copilul nenăscut va avea ca semn definitiv nişte pete roşii, ce amintesc de forma flăcărilor. Tabuul propriu-zis constă, după convingerea sătenilor din câteva sate localizate în Botoşani, Neamţ şi Suceava, în gestul gravidei de a-şi acoperi chipul, ca mişcare defensivă, de frică, iar această superstiţie a fost întâlnită şi de Simeon Florea Marian, care preciza la sfârşitul secolului al XIX-lea că femeia însărcinată nu trebuie să-şi pună mâinile pe faţă[119]. Dacă în Bulgaria credinţa apare în mod frecvent, considerându-se că pruncul se va naşte tot roşu[120], un singur informator din regiunea estoniană a Mordviniei, satul Povodimovo, şi-a amintit această convingere arhaică în 1989. Potrivit lui, hemangiomul (numit *piatno*) apare la copil, într-o poziţie analogă cu locul în care s-a atins mama speriată[121]. Forma intactă în care se păstrează tabuul homeopatic în spaţii aflate

[116] „Ion Creangă", vol. VIII, p. 232.

[117] Ion Taloş, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicţionar*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001, p. 87.

[118] „Ion Creangă", vol. IV, p. 180 şi 207.

[119] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 18.

[120] Mercia MacDermott, *Bulgarian Folk Customs*, Jessica Kingsley Publishers Ltd., London, 1998, p. 76.

[121] Marika Mikkor, *On The Erza–Mordivian Birth Customs in Sabajevo and Povodimovo Villages*, „Folklore. Electronic Journal of Folklore", 13, 2000, p. 112.

la o distanţă geografică apreciabilă constituie un argument al vechimii lui, precum şi al intensităţii cu care populaţia crede în el. Este necesar să nu se piardă funcţionalitatea culturală a informaţiei tradiţionale ca o superstiţie să parcurgă secole în evoluţia spirituală a unui popor sau a mai multor civilizaţii din lume, mai precis, acea convingere arhaică trebuie să aibă capacitatea de a se adapta la contextele socio-umane succesive. Analogia făcută între culoarea şi forma parei de foc şi semnele din naştere formate prin tumefierea vaselor sanguine capilare dovedeşte, din acest punct de vedere, o vitalitate funcţională remarcabilă. În anul 2007, într-un mediul urban precum oraşul Iaşi, ni s-a relatat că petele roşii pot apărea şi dacă mama aprinde aragazul şi se sperie de flamă, uitând în acelaşi timp de puncul său din pântece.

Una dintre cele mai importante recomandări pe care le primeşte o femeie însărcinată, în mediul urban sau rural, ţine de stările sale psihice. Liniştea interioară a mamei are repercursiuni asupra temperamentului copilului, în caz contrar, el va copia trăirile negative pe tot restul vieţii sale. Frecvenţa ridicată în lume a acestei aserţiuni (exemplificată cu informatoare din India, Sri Lanka, Egipt, Gabon sau din regiunea Amazoniei), a impus structurarea unui subcapitol special, cu titlul *A fi fericită*[122], într-o sinteză referitoare la riturile de naştere din lume. Relatarea unei femei din Baineţ – Suceava exemplifică fenomenul magico-fiziologic: „Io cânt am fost gravită cu băietu prin anu o mii nouî suti patruzăci şî şapti am avut urî tari pi-un om la noi din sat, Petru Bilaus, el era paznic di câmp. Cum mă vide cu vitili, totdeauna căta sî mă certi pi mini şî tari am... mi-a fost aşa urî pi dânsu şî când am născut, am născut eczac aşa băietu, cu nervi o fost, tari nervos! Şî el aşa cum s-o răstit la mini aşa şî el, şî băiatu meu, cum aşa ... când vorbeşti aşa-i repidi şî nervos aşa, cu nervi".

Cercetările desfăşurate în localitatea Trăsnea din Sălaj, în anul 1938, au surprins cauzalitatea externă copilului care suferă de plâns convulsiv: „Cându-i muiere însărcinată atunci nu-i iertat să să supere rău că căpete pruncu plâns rău. Atunci trebă să-i cot'e o muiere bătrână d'e plâns rău şi-apii trece"[123]. Perspectiva aceasta divide manifestarea psiho-somatică a nou-născutului în două fiinţe distincte (mama şi copilul), demonstrând fără dubii entitatea comună pe care ele o formează. Angoasa mamei se depozitează în embrion şi o dată cu dezvoltarea acestuia capătă o formă acută. Convingerile că o femeie însărcinată nu trebuie să mintă, să folosească injurii sau imprecaţii, să fure şi să se certe se întâlnesc în majoritatea localităţilor din Moldova, având la bază însă ideea că toate acestea vor deveni tare ale fiinţei în plină formare. În mod similar, femeile

[122] Lise Bartoli, *op. cit.*, p. 92.

[123] Witold Truszkowski, *Folclor din comuna Trăsnea, judeţul Sălaj*, în *Folclor literar*, vol. II, Timişoara, 1968, p. 399.

din Republica Togo ştiu că cerşitul sau furtul în timpul sarcinii vor avea ca rezultat un copil milog şi hoţ[124].

Seria de analogii cărora li se conferă puterea de a modela destinul pare a fi nesfârşită, motiv pentru care se vorbeşte de o „creativitate magică" (Heinz Werner). Un tip diferit de înrâurire prin comparaţie este reprezentat de magia prin contagiune. Dacă în prima categorie modelul este interior din două puncte de vedere (psihologic şi imanent entităţii comune mamă-făt), al doilea tip de analogii magice apare în urma unui stimul extern, învestit cu puteri formatoare. Atingerea sau proximitatea constituie un canal supranatural de comunicare între mediu şi cele două fiinţe umane vulnerabile, contactul direct provocând un soi de descărcare a energiei numinoase în sens invers faţă de situaţiile în care omul are o încărcătură sacră. Dacă femeii lehuze sau fecioarei nubile (în cadrul socio-cultural al civilizaţiilor arhaice) i se interzice contactul cu solul şi cu alţi oameni, din teama de a nu contamina mediul comun cu energie impură, distructivă, gravida se confruntă cu interdicţii care ţin de receptivitatea ei magică la ambient. Geneza interioară cumulează toate resursele ce o înconjoară, fie că sunt ele ale forului interior, fie că aparţin lumii înconjurătoare; dar această strângerea a apelor germinative poate capta şi elemente magice cu încărcătură nefastă.

Tabuul de contagiune cu trupurile fără viaţă este imperativ pentru femeia în pântecele căreia creşte o fiinţă. Interdicţia apare în Madagascar, unde gravidele tanala nu intră în casa unui defunct şi nu se apropie de nici un mormânt[125] şi în numeroase localităţi din Moldova. O credinţă atestată mai întâi în 1889, de Elena Sevastos, apare şi în revista „Ion Creangă" din septembrie 1912: „femeea însărcinată când merge la mort, să se lege la un deget cu ceva roşu, ca nou-născutul să nu fie galben ca mortul, ci roş"[126]. Convingerea populară a fost găsită întocmai în Conceşti – Botoşani, de cercetătorii de la Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei, şi în Vama – Suceava, unde se precizează că aţa roşie se leagă la degetul mic, despre care am precizat anterior că primeşte de o conotaţie numinoasă aparte. Atunci când gravida merge la priveghi cu aţă roşie prinsă la încheietura mâinii stângi (un punct anatomic vulnerabil fiziologic şi magic, fiindcă ţine de sacrul stâng), firul are rolul de a proteja mai ales împotriva deochiului, după cum se precizează în Păltiniş – Botoşani. În Bulgaria, tabuul de contact este similar: femeia însărcinată poartă un fir roşu şi, în plus, unul galben, pe acesta din urmă aşezându-l în sicriu când îşi ia rămas bun de la defunct[127]. Gestul vecinilor de la sud desparte lumea viilor, în care fătul trebuie să intre rumen de sănătate, de lumea palorii funeste.

---

[124] Lise Bartoli, *op. cit.*, p. 95.
[125] *Ibidem*, p. 97.
[126] „Ion Creangă", vol. IV, p. 268.
[127] Mercia MacDermott, *op. cit*., p. 77.

Contagiunea impură cu animalele domestice provoacă repercusiuni la nivel anatomic şi psihologic, demonstrând valabilitatea precizării făcute de Jean Cazeneuve în *Sociologia ritului*: „tabuul homeopatic poate fi recunoscut cu uşurinţă datorită relaţiei de similitudine dintre interdicţie şi consecinţa ei”[128]. În majoritatea localităţilor investigate se ştie că lovirea cu piciorul a unui animal pe timpul sarcinii va duce la naşterea unui copil păros. Nici găinile nu trebuie gonite de gravidă prin mişcarea bruscă a piciorului, fiindcă fătul va dobândi „pene” (Sălătruc – Bacău), „aripioari” (Fundu Moldovei – Suceava) sau „cotoari” (Ceahlău – Neamţ). La sfârşitul anilor treizeci ai secolului trecut, moaşele engleze încă mai puteau depune mărturie despre veridicitatea efectului nefast. O moaşă din Hitchin declara chiar că „o pacientă de-a sa a adus pe lume un copil cu o aripă în loc de braţ, pentru că fusese speriată de o pasăre”[129]. Credinţa se înrudeşte cu superstiţiile actuale de la noi în două moduri: pe de o parte identifică sursa aviară a capacităţii sacre de contagiune pentru făt, pe de altă parte, confirmă metoda de contaminare prin trezirea unor sentimente intense mamei, care expun astfel copilul către influenţelor exterioare.

Nu doar pilozitatea excesivă rezultă din tabuul de contact, ci şi trăsături fizice propriu-zise, precum forma de bot canin a gurii, dantura copilului, urechile lui. Vorbirea pruncului aflat în pântece în momentul contagiunii interzise va prelua sonoritatea câinelui, semănând mai mult a scheunat, lătrat sau sforăit, potrivit mai multor relatări recente sau din secolul trecut. La nivel moral, copilul suferă o contaminare cu trăsăturile atribuite animalelor şi va deveni rău din fire precum câinii ori şiret precum pisicile, în funcţie de animalul lovit de mama sa. Interdicţia a fost semnalată în secolul al XIX-lea de Simeon Florea Marian, apoi la începutul secolului trecut în Drăguş – Braşov[130] şi Satu-Mare[131], dar şi în Estonia[132] (unde doar doi respondenţi mai ştiau în 1988 explicaţia magică, în timp ce la noi majoritatea subiecţilor îşi amintesc şi astăzi) sau Bulgaria[133].

Interdicţiile alimentare impuse mamei privesc deopotrivă morfologia fătului şi numărul copiilor concepuţi în acelaşi timp. În prima categorie intră consumarea hranei care şi-a pierdut integritatea. Îngurgitarea ei produce o replică magică prin copilul ce se va naşte, în timp ce fructele, legumele şi seminţele alipite cauzează apariţia sarcinilor gemelare. Ambele prescripţii sunt

---

[128] *Apud* Irena Rožman, *op. cit.*, p. 292.

[129] Bonham-Carter, S., *Notes on Birth Customs*, în „Folklore”, 51 (2), Londra, 1940, p. 117 (trad. n.).

[130] Cristescu – Golopenţia, *op. cit.*, p. 44.

[131] Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice în Ugocea românească (jud. Satu-Mare)*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VI, Bucureşti, 1942, p. 39.

[132] Marika Mikkor, *op. cit.*, p. 112.

[133] Mercia MacDermott, *op. cit.*, 76.

cunoscute în numeroase puncte de pe glob şi din România, exemplificând puterea magiei prin contagiune. Mai mult decât atât, hrana integrează individul într-o dimensiune spirituală, idee ce se susţine prin comensualitatea rituală din momentele cheie ale vieţii, dar şi prin basmele fantastice în care eroul îşi aduce de acasă turta lui, pentru a nu fi absorbit complet de sacru şi circumscris acestuia. Să mănânci alimente improprii la nivel magic are, aşadar, un dublu efect. Contactul nefast este absolutizat de absorbţia digestivă şi condamnă copilul în mod irevocabil la o raliere structurală după modelul dat: muşcătura letală a lupului care a ucis vita consumată la masă provoacă o imagine similară pe gâtul copilului, adică un semn din naştere (Viişoara – Vrancea), iar strugurii ciupiţi de păsări vor avea ca rezultat nişte găuri în pielea pruncului, asemănătoare celor făcute de cioc, cred locuitorii din Topoliţa – Neamţ. Prin contagiune, fătul primeşte în plin agresiunile din mediul înconjurător, cu o intensitate egală cu cea a atacului sălbatic.

Dictonul bine cunoscut al lui Hipocrate, „să-ţi fie hrana medicament şi medicamentul hrană", capătă în acest context ontologic o valenţă propiţiatorie, fiindcă gravida face pruncul să devină ceea ce mănâncă prin cordonul ombilical. Sub acest principiu acţionează şi tabuul consemnat de Gh. Ciauşanu, a cărui încălcare duce la naştere prematură: „dacă mănâncă poame crude face fără vreme"[134]. Femeia gravidă, am văzut, poate transmite fertilitate pomilor care nu fac fructe, iar roadele, la rândul lor, îi transmit trăsăturile lor definitorii, prin consumare. Relaţia de interdependenţă dintre cele două forme de creaţie are la bază o comparaţie arhetipală între feminitate şi lumea vegeală.

Sarcina multiplă se datorează, potrivit gândirii tradiţionale, unei alimentaţii nefireşti: gravida nu are voie „să manânce fructe «ajemenea» ca să nu facă femeia «copt'ii ajemenea» (Lăpuş)"[135]. Satele moldoveneşti oferă un lung şir de exemple pentru alimentele lipite ce pot aduce mamei doi copii deodată după ingerare, ele aflându-se mai ales în categoria fructelor şi a legumelor. Ouăle cu două gălbenuşuri, dar şi carnea unui animal care a avut un frate geamăn (spre exemplu vite) pot provoca o replică gestaţională la nivel magic. Superstiţia întâlnită de Gh. Ciauşanu în Vâlcea la începutul secolului al XX-lea, potrivit căreia gravida nu trebuie să mănânce colaci lipiţi[136] are legătură cu o convingere din zilele noastre, întâlnită la sătenii din Godineşti – Bacău. Viitoarea mamă nu dă în cuptor câte doi colaci odată, pe lopată, de teama că va aduce pe lume doi copii. Funcţia matricială a cuptorului este valorificată în special în riturile de reparaţie, atunci când viaţa copilului se află în pericol, ceea ce atrage atenţia asupra corespondenţei simbolice dintre locul de pregătire a

[134] Gh. Ciauşanu, *op. cit.*, p. 372.
[135] Pamfil Bilţiu*, op. cit.*, p. 210.
[136] Gh. Ciauşanu, *op. cit.*, p. 371.

hranei şi pântecele matern. Focul sacru şi puterea de restaurare a vieţii impun precauţii care depăşesc analogia dintre hrană şi statutul uman şi semnalează faptul că ne apropiem de o antropogonie.

Dorinţa mamelor de a avea copii frumoşi datorită unei podoabe capilare remarcabile poate fi considerată una dintre cele mai vechi, cu atestări chiar din Evul Mediu, când femeile visau la un prunc cu „păr creţ bălai", ceea ce ar justifica, potrivit lui Jacques Gélis, numărul ridicat de tabuuri privitoare la această trăsătură fizică[137]. În cazul superstiţiilor din alte părţi, analogia făcută în chip propiţiator pe timpul sarcinii este mai laxă (precum în cazul convingerii americane că dieta cu morcovi[138] va provoca păr creţ pruncului) sau mai strânsă din punct de vedere logic, atunci când se apelează la magia prin contact: germanii cred că învelirea nou-născutului în blană are acest efect[139]. În Moldova este foarte cunoscută metoda de a crea o replică a talajului prin tipul de păr pe care îl va avea viitorul copil, încă din vechime, dacă e să invocăm informaţia înregistrată de Simeon Florea Marian[140]. Gravidele ştiu şi în zilele noastre că, dacă fură aşchiile răsucite de la tâmplari şi le aşează în sân ori la brâu, vor avea un copil creţ. Prin urmare, se cumulează magia simpatetică cu cea homeopatică, iar similitudinea dintre forma contorsionată a lemnului şi firele de păr este întărită prin contagiune, al cărui principiu de acţiune constă în revărsarea energiilor imanente obiectului. Furtul are, în mod evident, o încărcătură rituală valorificată în numeroase contexte, datorită faptului că el nu întrerupe transferul de energii dintre posesor şi obiectul său. O eventuală încredinţare a elementelor cu putere magică permutează accentul pe noul proprietar şi informaţia sacră se alterează, chiar devine inutilă. Talajul furat din mediul lui natural va continua să iradieze cu aceeaşi forţă virtuţile sale modelatoare şi va modifica fără întârziere aparenţa copilului.

Contrabalansul acestui gest de influenţare pozitivă îl constituie tabuul pentru femei însărcinate de a curăţa ceaunul de laptele prins pe pereţii lui. Sătenii din Cişmea – Botoşani şi Ţipileşti – Iaşi consideră că această acţiune va avea ca urmare aducerea pe lume a unui copil chel. Analogia magică poate fi şi comportamentală (fiinţa în formare se conturează prin prisma faptelor şi vieţii interioare a mamei), dar atâta timp cât tabuul nu vizează norme morale şi sociale generale (precum furtul sau comportamentul ofensator), considerăm că tipul analogiei magice de contact o defineşte mai precis.

---

[137] Jacques Gélis, *op. cit.*, p. 86.

[138] *Popular Beliefs and Superstitions. A Compedium of American Folklore from the Ohio Collection of Newbell Niles Puckett*, Wayland Debs Hand, vol. I, G.K. Hall, Boston, 1981, p. VIII (trad. n.).

[139] Rosalind Franklin, *op. cit.*, p. 187.

[140] S. Fl. Marian, *op. cit*, p. 13.

După naştere, podoaba capilară a pruncului era din nou influenţată în contextul ritual al *mânecilor*, când lehuza îşi răscumpăra păcatul originar printr-un dar faţă de moaşă. În câteva sate din judeţele Botoşani, Iaşi, Neamţ şi Suceava, peste alimentele oferite moaşei se punea un fuior sau două de cânepă, cu menirea de a stabili un model magic pentru creşterea în timp a părului. La Conceşti – Botoşani, se face o distincţie între sursele de contagiune pozitivă, în funcţie de sex: „îi mai da bunicii mai multi fuioari di cânepă pentru fată, ca sî-i creascî cozâli mari, ori un căieruţ di lână pentru băiat, ca sî aibî pi cap păr frumos". Riturile premaritale circumscrise sărbătorii Sfântului Toader se aşează într-o continuitate simbolică cu practicile de propiţiere din cadrul obiceiurilor de naştere şi au, la nivel artistic, un reper în ameninţarea din colindele de fată mare, potrivit căreia peţitorul îi va tăia coada fecioarei[141], ca semn al ieşirii sale din rândul fetelor nubile.

În toate localităţile moldoveneşti investigate este cunoscut faptul că purtarea unui şnur sau a unui fir după gât pe timpul sarcinii (de exemplu, când mama împleteşte) provoacă pruncului strangularea cu cordonul ombilical. Interdicţia pare a fi frecventă în plan universal, din moment ce apare pe continentul american, dar şi în Coreea. Ideea că mărgelele ori colierul purtat de gravidă provoacă o circulară de cordon la naştere apare în Statele Unite, în Vietnam şi la noi. Trupul mamei primeşte o replică mimetică chiar în universul interior şi tot ceea ce o defineşte pe mamă se reia, ca un ecou, pentru copil.

Grija pentru naşterea în bune condiţii medicale caracterizează o altă convingere arhaică, familiară pentru numeroase civilizaţii din lume şi concretizată în interdicţia ca femeia gravidă să zăbovească în prag. În plus faţă conotaţiile ample ale cultului de care acest spaţiu s-a bucurat în istoria culturală a lumii, tabuul are implicaţii asupra travaliului ce se va îngreuna, poate tocmai ca pedeapsă pentru ofensarea divinităţilor pragului. Pentru analogia magică ce stă la baza gândirii arhaice vom cita, dintre multitudinea de civilizaţii în care femeia însărcinată nu este lăsată să stea în uşă, doar convingerea femeilor puyuma din Taiwan. Dacă acestea spun că pruncul la naştere nu va şti dacă să iasă ori nu[142] (prelungind astfel chinurile mamei), în Ghigoieş – Neamţ, se crede că, în ziua sorocului, copilul nu va şti încotro să o ia, afară din pântece sau înăuntru, din cauză că mama a stat prea mult în punctul de trecere dintre două lumi, cea exterioară şi cea a căminului. Caracterul identic al explicaţiei întâlnite în puncte geografice atât de îndepărtate şi diferite demonstrează că omul descoperă lumea prin crearea de corespondenţe, printr-o raportare constantă la ceea ce îi este cunoscut deja. Acel *mysterium tremendum* provocat, în cazul nostru, de lipsa totală de informaţii despre miracolul prin care o fiinţă vine pe

[141] Vezi Adina Hulubaş, *op. cit.*, p. 161-162.
[142] Lise Bartoli, *op. cit.*, p. 99.

lume, se atenuează printr-o „îmblânzire" graduală a enigmei. Copilul va fi ca mama sau ca lucrurile pe care le-a văzut şi atins aceasta, iar naşterea seamănă cu o ieşire pe uşă. Dincolo de tiparul cultural vechi, similitudinea dovedeşte o funcţie psihologică, de asigurare a echilibrului interior în momentele de confruntare cu necunoscutul şi cu schimbările ontologice radicale. Prin analogii, omul are sentimentul că întrezăreşte tainele în voia cărora se află şi trăieşte convingerea unei ordini universale, în loc să se simtă victimă a hazardului.

Ghicirea sexului pe care îl va avea copilul se face prin interpretarea caracteristicilor fizionomice, dar şi prin divinaţii. Opinia frecventă că sarcina dezvoltată pe dreapta sau că primele mişcări percepute în dreapta indică un băiat, iar la stânga, o fată, ţine de o delimitare ancestrală a spaţiului înconjurător. Dacă în Epoca de piatră femeile erau îngropate pe partea stângă, în poziţie fetală, după cum ne-o arată descoperirile arheologice, în zilele noastre repartiţia pe sexe nu s-a schimbat: locul potrivit pentru femei în biserică se află în partea stângă a naosului. Cunoaşterea metaforică a secretului din pântece este mai evidentă în cazul unei practici larg răspândite în satele din Moldova. Gravidei i se presară sare fără ca aceasta să ştie şi se urmăreşte ce parte a feţei îşi va atinge imediat după contactul cu substanţa revelatoare (folosită şi pentru alte tipuri de divinaţii, cum este, spre exemplu „calendarul cepei" de la Anul Nou, la noi). Analogia anatomică frecventă se bazează pe codul atestat încă din secolul al XIX-lea[143]: nas – băiat, gură – fată, dar şi mai importantă apare, din prisma epistemologiei spaţiale, convingerea că femeia însărcinată cu un băiat va ridica mâna (Viforeni – Bacău), în timp ce viitoarea mamă de fată o va coborî, spun locuitorii din Ungureni – Bacău. Seria de dihotomii creată de opoziţia stâng – drept pare îndreptăţită de această convingere, căci raportul a fost dezvoltat astfel, pe baza sistemului de clasificări simbolice Wagogo, din Tanzania: „estul, sudul, **deasupra, bărbaţii**, mâna dreaptă, lumina, fertilitatea şi viaţa, pe de o parte, şi vestul, nordul, **dedesubt, femeile**, mâna stângă, întuneric, sterilitate şi moarte"[144] pe de altă parte. Sarea constituie o substanţă magică şi în Vietnam, unde se aşează pe sânul gravidei pentru a descoperi sexul viitorului copil. Aici, substanţa pusă pe sânul stâng şi dizolvată rapid indică un făt masculin. Recurenţa acestei poziţionări opuse nu este rară nici în lume, nici la noi, dar se pare că „tendinţa de a localiza sexul masculin în dreapta se găseşte la mai multe ţări, şi prevalează în societăţile arabe"[145].

---

[143] Dumitru Cosmulei, *op. cit.*, p. 6.

[144] Mara Mabilia, *Breast Feeding and Sexuality. Behaviour, Beliefs and Taboos among the Gogo Mothers in Tanzania*, translated by Mary S. Ash, Bergham Books, New York, 2007, p. 28 (trad. n.).

[145] Lise Bartoli, *op. cit.*, p. 67.

Practicile de uşurare a naşterii abundă în acţiuni magice, menite să provoace, prin similitudine, o expulzare a fătului fără dificultate. În timpul sarcinii, gravida scoate gunoiul din casă transportându-l în poală. O dată ajunsă afară, ea îl aruncă, pentru a sugera la nivel simbolic modul rapid în care pruncul va veni pe lume (Heci – Iaşi). Cu o importanţă crescută în buna dezvoltare a copiilor, vaca primeşte şi o funcţia de etalon magic pentru analogiile de bun augur. Dacă după naştere lehuzei i se urează să aibă izvor de lapte precum vaca, înainte de mometul critic se urmăreşte o preluare a capacităţii de a avea un travaliu scurt şi lipsit de dureri prea mari. La Vulpăşeşti – Neamţ, gravida hrăneşte vaca din gospodărie cu făină direct din poală şi în acest timp ea îşi spune că va naşte uşor precum cornuta. Dincolo de comparaţia evidentă, femeia beneficiază aici de o contagiune fastă şi face, în acelaşi timp, o ofrandă către animalul de la care doreşte să preia o abilitate. În ambele rituri de anticipaţie din Moldova accentul cade pe zona canalului de naştere, care trebuie să preia capacităţi superioare de expulzare, după modele ale lumii înconjurătoare. Analogia dezvoltată cu existenţa bovinei duce la o adevărată antropomorfizare. Ca şi sătenii tradiţionali, animalul receptează sexul odraslei sale după opinia discriminantă. Oamenii îşi imaginează că „vaca plânge când face viţea şi râde în sufletul ei când are viţel”[146].

O dată cu declanşarea travaliului moaşa avea grijă sa îndepărteze toate opreliştile posibile, atât în Moldova, cât şi în numeroase alte locuri din lume[147]. Copilul se află în pragul anatomic al colului uterin şi „pentru a activa această deschidere, femeile au adoptat o conduită universală care constă în a deschide tot ce este închis, a desprinde şi a dezlega tot ce poartă ele”[148]. Repetarea gesturilor de eliberare are ca receptor matca gestaţională, forţată la nivel magic să urmeze o evoluţie înspre exterior.

Atunci când vine sorocul, vremea poate revela felul în care se va dezvolta copilului, prin aceeaşi metodă de cunoaştere comparativistă. „Dacă în timpul naşterii e vreme frumoasă, copilul va fi vesel; dacă e timp urât, va fi supărat”, se credea în Ugocea românească a anului 1940. În Moldova, interpretarea condiţiilor meteorologice pare mai apropiată de credinţele atestate de T.T. Burada la macedo-românii secolului al XIX-lea: „dacă se naşte pe furtună, copilul va avea o viaţă agitată, dacă timpul e frumos, atunci va avea noroc”[149], din moment ce la Corlata – Suceava, analogia este tălmăcită în aceşti termeni ai şansei – ziua cu soare aduce noroc, în timp ce vremea posomorâtă indică o viaţă lipsită de şansă. În 1913, locuitorii din zona Teleormanului ţineau cont şi de

[146] Gh. Ciauşanu, *op. cit.*, p. 368.
[147] Vezi J. G. Frazer, *op. cit.*, vol. II, p. 216-218,
[148] Lise Bartoli, *op. cit.*, p. 155.
[149] Teodor T. Burada, *Obiceiurile la naşterea copiilor*, p. 39.

fazele lunii, ale cărei implicații în riturile agrare sau magice sunt binecunoscute. Analogiile sunt grăitoare: „copilul născut când luna de pe cer este în creştere, va avea spor la toate în toată viața lui. Născut în descreşterea lunii, îi vor merge toate pe dos; iar în lună plină va trăi în jărtfă de toate; nu va duce adică lipsă de nimic”[150].

Moaşa avea grijă altădată să influențeze viitorul prin atingerea pruncului de obiecte atent selecționate, imediat după naştere. Importanța acestor contagiuni este păstrată intactă în memoria colectivă, dacă e să invocăm spusele unei femei din Gohor – Galați, înregistrată în ianuarie 2009. Deplângâdu-şi destinul umil, ea a folosit o analogie cu un obiect casnic util, dar lipsit de o recunoaştere declarată: „m-o pus mama pi măturî când m-o născut ş-acu stau ca mătura după uşî”[151]. Relatarea tragică, la nivel metaforic, trebuie pusă în opoziție cu poezia augurală a colindelor de fată mare în care eul simte o stare de „beatificare” datorată magiei prin contagiune: „Că pă mine m-o făcut /Pă su’ cep la nouă buțî /(...) Su’ cuptoru pitelor /(...) În grădină la stupină /Su’ coşnița cea bătrână”[152]. Cornul abundenței, dar şi calitățile derivate de la alimentele învestite cu sacralitate, transmit fetei nubile trăsături hiperbolice ce îi vor asigura iubirea tuturor.

Asimilarea tiparului cultural prin care se conturează destinul uman a dus la o cenzură aplicată elementelor cu putere de contagiune magică. Hărăzirea copilului abia născut se făcea atât prin intermediul limbajului, cât şi al obiectelor aşezate în micuțele lui palme: „Când l-ai născut, ce-i vei pune în mână, acea meserie o va învăța” (Bojila – Iaşi). Analogia statică, dintre instrumentele etalon al profesiei (creion, ac cu ață, ciocan, flueir) se completează cu similitudinea provocată dinamic, de acțiunile mamei de după travaliu. În satul botoşănean Rânghileşti, treburile casnice făcute întâia oară după suferințele naşterii erau utilizate pentru puterea lor de rezonare peste ani: „cosăi, scriei, ca să-i fii drag copilului”.

Magia prin contact creează o corespondență între recipient şi subiectul uman, după cum se poate observa în diferite segmente ale culturii tradiționale româneşti. Pentru obiceiurile de naştere din faza liminară, vasul de lut în care trebuie încălzită apa celei dintâi băi, tipul de lemn din care se confecționa leagănul („brad, ca să-i fie somnul uşor ca bradul”[153]) şi clopoțelul în care se dă să bea apă copilului ce întârzie să vorbească reprezintă tot atâtea receptacole şi focare de energie numinoasă, capabile să creeze conexiuni între destinul ce stă să se împlinească şi caracteristicile proprii materialului brut.

---

[150] „Ion Creangă”, vol. V, p. 53.

[151] AFMB, Inf. Ancuța Chirvăsuță, 84 ani, Cd. 985, 2009.

[152] *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*, ediție îngrijită şi prefață de Monica Brătulescu, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1964, p. 169.

[153] Vasile Scurtu, *op. cit.*, p. 41.

Vasul de ceramică apare în obiceiurile de naştere din întreaga lume, în special ca depozitar al placentei şi cordonului ombilical. În imaginarul egiptean, acesta este legat indisolubil de ceremonialul începutului de viaţă: „oala de lut reprezintă un obiect ritual cheie legat conceptual de creaţie şi gen (…). În esenţă, oala de lut devine simbolul creaţiei, lutul fiind asociat cu naşterea şi creaţia în imaginarul cosmologic al trecutului egiptean”[154]. Cosmogonia românească este similară; înainte de modelarea omului din lut, se spune că au apărut continentele, frământate de Fârtate din pământul adus sub unghiile lui Nefârtate, din adâncuri.

Oala de lut nouă în care se punea apa neîncepută pentru curăţarea nou-născutului se dovedeşte a fi un rit de contagiune, în termenii lui Arnold Van Gennep, fiindcă se bazează pe „materialitate şi transmisibilitate prin contact” a unor calităţi[155]. În acelaşi timp, practica are o finalitate directă, datorită vasului care „posedă o virtute eficientă nemijlocită, fără intervenţia agentului autonom”[156]. Oala nouă însăşi, în special dacă era decorată cu flori, avea puterea de a face lumea să se uite la prunc ca la flori, ni se spune în Buhalniţa – Neamţ, adică îl făcea pe copil drăgălaş ca oala nouă, după convingerile celor din Dumbrăveni şi Gălăneşti – Suceava, şi, în consecinţă, iubit de toată lumea (Deleni – Pârteştii de Jos – Suceava). Mai frecvent se credea că vasul nou de ceramică va face pruncul *văzut* în comunitate. Pentru ca succesul să se confirme şi la nivel marital, se recomanda în Poiana – Nicoreşti – Galaţi, ca apa să fie încălzită toată odată, ceea ce ar fi îndepărtat pericolul copilului de a trece printr-un divorţ. Credinţa are un ecou, la nivel imaginar, în convingerea din localităţile sucevene Horodnic de Sus şi Vicovu de Jos. Aici băiatul se scălda dintr-o singură oală, ca să peţească o singură fată (şi implicit aceasta să-l ia de bărbat), în timp ce fetiţa se îmbăia în mai multe oale de apă pentru a avea mulţi peţitori. Oala trebuia mutată din loc toată ziua, ca să nu dureze mult până se căsătoreşte viitorul tânăr şi nu se înlocuia vasul la următoarele îmbăieri, fiindcă astfel s-ar provoca ruperea legăturilor afective şi, implicit, ar exista mai mulţi parteneri de viaţă pentru viitorul adult (Volovăţ – Suceava, Vidra – Vrancea). Grija pentru următorul rit de trecere, cel nupţial, reprezintă o constantă pe parcursul primului an de viaţă al copilului. Paralelismul dintre apa de îmbăiat şi legătura matrimonială, pregnant marcat în timpul primei scalde şi al *scăldăciunii* de după botez, ghidează analiza către implicaţiile magice ale apei, adevărat abis al cunoaşterii metaforice a lumii.

Puterea magică a vasului de lut dezvăluie în acelaşi timp locul pe care îl ocupau în vechime obiectele ceramice pe scara valorică a sătenilor. Căutate şi

---

[154] Fadwa El Guindi, *Visual Anthropology: Essential Method and Theory*, Altamira Press, Walnut Creek, 2004, p. 238 (trad. n.).

[155] Arnold van Gennep, *op. cit.*, p. 20.

[156] *Ibidem.*

alese după considerente în egală măsură practice şi estetice, oalele erau preţuite şi chemate în ajutor în numeroase momente de cotitură. Invocaţia la horn a moaşei de altădată, în cazul naşterilor dificile, înregistrată de noi în iulie 2009 în satul Ibăneşti din Botoşani, avea ca adjuvant ulcica specializată pentru actele de magie terapeutică. La nuntă, apa era adusă într-un vas distinct încă din antichitate, iar la scoaterea sicriului din casă există încă obiceiul de a se sparge o cană. În basme şi baladele care prezintă motivul *Lenore* ulcelele pot fi animate de sacrul stâng, dacă nu se anulează caracteristicile lor de receptacole. Puterea vaselor de lut, atât de familiare mediului gospodăresc, transcende limitele profanului pe care îl serveşte şi este transmisă nou-născutului, cu o condiţie: energia iniţială, de după modelare şi ardere să nu fi fost diminuată prin nici un fel de utilizare.

Simeon Florea Marian a consemnat obiceiul de a pregăti astfel prima apă de baie în 1892, dându-i şi o explicaţie: „oala în care se încălzeşte apa nou-născutului trebuie să fie nouă, copilul să aibă o voce frumoasă”[157]. Înainte ca răspunsurile la *Chestionarul folcloric şi etnografic general* să se întoarcă în număr mare de pe teren, adică în 1971, Silvia Ionescu şi Ion H. Ciubotaru au regăsit credinţa neschimbată în satul ieşean Criveşti[158]. În impresionantul volum despre arta populară românească, Barbu Slătineanu invocă legendele despre meşteşug pentru a explica sonoritatea de clopot a oalei bine arse: „se zice că olarul şi-a furat meseria de la Dumnezeu, care la facerea lumii a zămislit din lut moale pe om, dar olarul, neputând să dea vaselor viaţă prin suflarea lui, le bagă în dogoarea focului ca să le dea suflet şi grai”[159]. Tocmai această armonie spirituală şi vocală trebuie transmisă nou-născutului, prin contact şi conexiune magică.

Seria de volume publicate sub titlul *Sărbători şi obiceiuri* ne oferă, în limitele unei cercetări cantitative şi extensive, o imagine a frecvenţei pe care o înregistrează această convingere în ţară. În Oltenia, şapte localităţi confirmă funcţia magică a oalei noi, în timp ce pentru Banat, Crişana şi Maramureş nu există nici o referinţă despre vas ca unic recipient potrivit din punct de vedere ritual pentru curăţarea nou-născutului. Este consemnată totuşi următoarea cutumă din Petrova – Maramureş: „băiatului i se făcea scalda numai dintr-un urcior de lut, până la un an, ca să nu meargă a peţi decât într-un loc, nu în mai multe locuri”[160]. Explicaţia pare lipsită de logică, dacă nu este pusă în context cu datele prezentate pentru Moldova. În Transilvania, precizarea a fost înregistrată

---

[157] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 57.

[158] Ion H. Ciubotaru, Silvia Ionescu, *Vânătorii. Monografie folclorică*, Casa Judeţeană a Creaţiei Populare, Iaşi, 1971, p. 134.

[159] Barbu Slătineanu, *Studii de artă populară*, ediţie îngrijită de Gheorghe Iacob, introducere de Valer Butură, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. 222.

[160] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. II, p. 10.

doar din Meseşeni – Sălaj, în timp ce din Valea Morilor – Alba, aflăm că apa se încălzeşte „într-o oală specială din lut”[161], ceea se subliniază exact caracterul specializat al recipientului ceramic. Ştefania Cristescu-Golopenţia consemna totuşi în anul 1929 credinţa integrală, găsită în Drăguş – Braşov[162]. Volumul al patrulea al antologiei de sărbători şi obiceiuri, dedicat Moldovei, conţine trei atestări din judeţul Suceava şi una din Bacău, pentru oala de lut nouă. Din Bicazu Ardelean – Neamţ, ni se relatează însă o explicaţie care a sărit o verigă magică: pruncul abia născut se scaldă „în apă neîncepută, ca să fie vesel”[163]. Care este acea verigă reiese din răspunsurile la *Chestionarul folcloric şi etnografic general*, aflat la baza anchetelor noastre de teren. În Muntenia s-au cules trei precizări despre oala de lut nouă.

Analiza informaţiilor tradiţionale întânite în sate demonstrează că dorinţa de a induce calităţi muzicale este foarte frecventă în Moldova. În numeroase localităţi se spune că vasul nou va face glasul copilului să sune ca oala, pentru că atunci când e nouă şi se înfierbântă apa în ea, „ţiuie”, după cum completează subiecţii din Godineşti – Bacău şi cei din Liteni – Suceava. Dincolo de această caracteristică (care nu putea fi probată în cadrul riturilor de naştere, fiindcă o clocotire a apei de baie ar fi fost de rău augur pentru copil), se ştie că modul în care sună o oală de lut la lovirea uşoară revelează cât de bine este făcută, dacă arderea a fost corespunzătoare, cu o temperatură optimă.

Sunetul armonios devine, din indicator de calitate, un colportor al magiei simpatetice, ea însăşi urmare a contagiunii. De aici provine capacitatea artistică a pruncului, care va avea *gers la cântat*, cum spun localnicii din Todireni – Botoşani, Buhalniţa şi Borosoaia – Iaşi. Mai mult, când copilul va creşte, el va chiui bine (conform unui număr apreciabil de informatori din zone diferite). În alte situaţii, ni s-a declarat faptul că puterea oalei de lut se diferenţiază în funcţie de modalitatea de expresie a sexelor: fata scăldată în apa din vas va cânta frumos, iar băiatul va chiui (Buda, Sadova – Suceava, Gura Idrici – Vaslui) ori fluiera cu virtuozitate, după convingerile celor din Poiana – Brusturi-Drăgăneşti – Neamţ. Alteori numai pentru fete se făcea îmbăierea cu apă din oala de lut nouă, pentru a dobândi calităţile ei muzicale, spun locuitorii din Lipova – Bacău şi Sucevița – Suceava. O extrapolare a priceperii artistice a condus la convingerea locuitorilor din Conceşti – Botoşani că în viaţa sa copilul va fi bun la horă, în timp ce în Bătrâneşti – Neamţ se spune că va fi priceput la joc în general. Şi mai largă este conexiunea simbolică în cazul credinţei că oala îl va face pe nou-născut un om vesel (Ţuţora – Iaşi, Zăneşti – Neamţ, Siliştea şi Mânăstirea Humorului – Suceava).

---

[161] *Ibidem*, vol. III, p. 12.
[162] Ştefania Cristescu-Golopenţia, *op. cit.*, p. 48.
[163] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. IV, p. 10.

Gândirea magică primară, de natură analogică, este prezentă în explicaţiile consemnate în 1892, în monografia despre comuna ieşeană Vânătorii şi, anterior, în localitatea vâlceană Voineşti: „după ce se naşte copilul să-l spele cu apă din oală nouă, ca să aibă glas la cântat”[164]. Magia simpatetică defineşte asocierile de acest tip, dar complexitatea acestui rit, aparent nesemnificativ şi ignorat în exegeze, face ca procesul de înrâurire, de tip *similia similibus*, să fie condiţionat de magia de contagiune cu lutul proaspăt ieşit din mâinile demiurgice ale olarului. Apa colportează virtuţile emanate de ceramica nefolosită încă. Transferul de calităţi reprezintă aşadar un proces subsumat acestui „obiect ritual cheie” după cum l-a denumit antropologul El Guindi: oala de lut apare pe deplin integrată, atât „conceptual”, cât şi la nivelul mentalului autohton în ceremonialul riturilor de trecere şi nu numai.

Primul nivel al gândirii magice glosează „glasul frumos” prin *ghiersuire*, fluierături iscusite şi chiote pricepute, în timp ce o a doua gradaţie a situării în lumea lui *homo religios* va face din menirea primară a contagiunii o dorinţă părintească. Aşa cum a demonstrat Petru Caraman în studiul *Legănatul – ca muncă şi ritual – reflectat în folclorul artistic, mai ales la popoarele din orientul şi sud-estul Europei*, pentru părinţi „tendinţa de a influenţa în bine, pe toate căile posibile, această viaţă, n-a întârziat a se manifesta”[165] în perpetuarea practicilor şi credinţelor arhaice. Dacă iniţial era achiziţionată o oală de lut pentru a-i aduce viitorului tânăr calităţi foarte importante pentru viitoarea sa situare socială şi maritală, mai târziu oamenii vor spune că vasul nou îi face copilului glasul puternic, cum se întâmplă în Voineşti – Iaşi, Beţeşti şi Groşi – Neamţ. Vocea celui scăldat după rânduială va fi limpede, se crede în Gârceni – Vaslui, iar temperamentul său foarte sonor, fiindcă va răcni frecvent (Iţcani – Bacău şi Poiana Mărului – Iaşi). O transubstanţializare mai puţin autoritară a calităţilor incumbate de oala de lut este redată în explicaţia primită în Boteşti – Suceava: datorită apei încălzite în acest recipient copilul va putea să se facă dascăl, o meserie respectată în lumea tradiţională, dar care solicită totodată trăsăturile vocale enumerate până aici. Abilitatea de comunicare se dezvoltă de timpuriu. Datorită recipientului ritual copilul va vorbi repede, la o vârstă precoce (Ghindăoani – Neamţ, Rotopăneşti – Suceava, Gârcina – Vaslui) şi mult. Aceste trăsături temperamentale sunt, în mentalul popular, nişte indicii clare că pruncul va fi deştept (Răuseni – Botoşani, Sodomeni şi Şipote – Iaşi), ca urmare a contactului cu oala bine arsă în cuptor.

---

[164] „Ion Creangă”, vol. VIII, p. 178.

[165] Petru Caraman, Petru Caraman, *Legănatul – ca muncă şi ritual – reflectat în folclorul artistic, mai ales la popoarele din orientul şi sud-estul Europei*, în vol. *Studii de etnografie şi folclor*, ediţie îngrijită de Ovidiu Bârlea şi Ion H. Ciubotaru, postfaţă, note, indice şi bibliografie de Ion H. Ciubotaru, Editura Junimea, Iaşi, 1997, p. 80.

Un alt tip de analogie care motivează magia prin contagiune are ca sursă simbolistica materialului din care este făcut vasul. Copilul îmbăiat prima dată în apa din oala nouă, va fi tare ca pământul, se spune în Brăhăşeşti – Galaţi sau va fi roditor, potrivit atestării din Muncelu – Bacău. Atât în Şendreşti – Bacău, cât şi la Movileni – Galaţi, copilul se curăţa după naştere cu apa din oala nouă, în urma convingerii că aceasta îi va face mersul uşor. Dacă abilităţile vocale erau induse de sunetul ca de clopot al vasului de ceramică bine prelucrat, această calitate fizică conţine în subsidiar ideea că datorită contagiunii cu pământul, orice atingere cu solul va fi exclusiv de natură pozitivă.

Un al treilea tip de conexiune, după cea cu sunetul vasului şi cu materialul din care e făcut, are în vedere folosirea în premieră a obiectului. În Moldova se spune că pruncul va avea parte de lucruri noi toată viaţa. Analogia era alteori inversă, noutatea copilului impunând noutatea vasului de lut. Starea fizică a copilului era influenţată benefic, de asemenea, fiindcă pruncul va fi curat, după exprimarea frecventă, adică sănătos (Lichitişeni – Bacău, Vaduri – Neamţ), cu o aparenţă tânără o bună bucată din viaţă, potrivit locuitorilor din Rădeana – Bacău. Viitorul adult nu va avea nici un defect, aşa cum nu are oala când e nouă (Oniceni – Suceava), căci vasul are puterea de a contamina individul şi, prin el, comunitatea. Eugen Bâzgu a făcut o demonstraţie edificatoare asupra acestei înrâuriri pe parcursul studiului *Arhetipul întreg-parte*: vasul ciobit şi reparat pentru a i se prelungi uzul „pericliteză în lanţ mersul normal" al vieţii şi unul din gospodari va muri, iar „statutul inferior, marginal" al văduvilor este evitat, atât în topografia satului („casa văduvei"), cât şi în ceremonialele de trecere[166], cum este cazul cumătriei, la care văduvele sau văduvii nu sunt bine veniţi. Contaminarea unui nou-născut cu o astfel de energie nefastă devine sinonimă cu condamnarea. Pe de altă parte, a fi nou înseamnă a fi întreg din punct de vedere funcţional pe ambele planuri ale lumii, fenomenal şi arhetipal, iar copilul are nevoie de toate premisele pozitive la intrarea în *lumea cu dor*.

Un *summum* al tuturor influenţelor este exprimat în convingerea că oala nefolosită anterior îi va aduce noroc pruncului, formulare frecvent întâlnită în documentele aflate în Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei. Fără a mai păstra vreo conexiune logică la nivel simbolic, această interpretare face parte tot din etapa a doua a gândirii magice şi intră în categoria augurală, foarte bine reprezentată mai ales în formulele rituale folosite pe parcursul obiceiurilor de naştere.

Deşi se credea că, în cazul în care apa se încălzea în ceaun, copilul „se strângea" – avea colici, după cum ne-au mărturisit subiecţii din Hănţeşti şi Cenţeşti – Galaţi, se întâlnea şi această alternativă pentru oala de lut. Ceaunul în

[166] Eugen Bâzgu, *Arhetipul întreg–parte*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei", vol. III, Casa Editorială Demiurg, Iaşi, 2003, p. 97.

care se punea apa pe foc făcea viaţa nou-născutului să fie bogată ca mămăliga. Credinţa a fost semnalată în Ibăneşti – Botoşani şi poate fi ecoul unor alte practici din cadrul riturilor care conferă mălaiului funcţie propiţiatoare.

Valoarea magică a vasului de ceramică se întinde aşadar pe un spectru larg: el are impact asupra formei fizice, pe care nu numai că o protejează în faţa disfuncţiilor şi a bolilor, dar o şi înzestrează cu modalităţi abile de redare artistică, asupra temperamentului şi chiar a destinului. Condiţia fundamentală este de a nu pierde nimic din integritatea iniţială a oalei de lut, atât la nivel concret, prin folosire, cât şi la nivel magic, prin risipirea energiei sacre. Oala de lut nouă este, în acelaşi timp, un vas ritual, o ofrandă şi un obiect puternic încărcat cu sacralitate, datorită elementului primordial care o compune şi celui pe care îl transportă.

La rândul ei, covata are, de asemenea, capacitatea de a transmite caracteristicile proprii. Primul tip de analogie vizează grija majoră a părinţilor de a-şi vedea copilul cum creşte, după legea firii. În Băluşeşti – Neamţ, *vănuţa* se confecţionează prin scobirea unui lemn de răchită, în dorinţa de a prelua de la arbore ritmul de dezvoltare: „repede şi uşor”. Analogia este declarativă într-o informaţie din Lunca – Suceava: „să crească uşor ca răchita”. Localnicii din Valea Mare – Vaslui şi Orbeni – Bacău, preferă din acelaşi motiv magic, teiul şi plopul, doi copaci a căror siluetă semeaţă devine un etalon al frumuseţii fizice şi morale. Tot teiul şi salcia sunt indicate în Gura Idrici – Vaslui, dar cea din urmă, specie înrudită cu răchita, este devine un etalon propiţiatoriu. Covata se face din „salcie sau din tei, ca sî crească copchilu răpidi ca salcia şî drept”.

Cu cea de-a doua precizare, referitoare la postura fizică a viitorului adult, intrăm în a doua categorie de analogii, care, în termenii lui Petru Caraman, ar corespunde *tipului urării*, caracterizată de etapa secundară a magicului. Lemnul făcut din arborele cu dezvoltare rapidă provoacă o analogie din *tipul arhaic*, fiindcă paralela ţine de o evidenţă grăitoare: cum creşte văzând cu ochii un copac, aşa să se ridice de repede şi copilul. Credinţa că lemnul de plop sau brad face pruncul „să fie frumos ca plopul şi înalt ca bradul”, cum se spune în Secuieni – Neamţ, nu se mai fundamentează doar pe asemănare, ea conţine şi o reflectare de natură estetică asupra copacilor şi această învestire a lor cu frumuseţe devine termenul de referinţă pentru analogie. Urarea aflată în subsidiarul magiei prin contagiune implică virtuţi deopotrivă sufleteşti şi trupeşti, ba chiar şi intelectuale ori artistice, toate subsumate unei percepţii dendrolatrice. Se alege, aşadar, lemn de plop „să fie înalt, sprinten [copilul] ca plopul” (Orăşa – Bacău), „de tei sau de răchită. Să fie uşor la minte ca teiul şi răchita” (Bijghir – Bacău); din brad „să fie copilul frumos şi înalt” ca acesta (Păltiniş – Botoşani) ori drept ca bradul (Dorna Candrenilor – Suceava), „din arin sau plop, pentru ca băiatul sau fata să fie uşoară la dans” (Blăgeşti – Bacău). Plopul aduce uşurinţă la joc şi în opinia locuitorilor din Ţibucanii de Jos –

Neamț. Atunci când oamenii atribuie calități superlative copacilor apar şi opoziții contrare principiului utilitar: „Di răchitî nu-i bini, cî-i lemnu moali şî o şî cie baatu moali. Da' nucu-i tari şî lucios şî frumos" (Lucăceşti – Suceava). Pe aceeaşi linie se recomandă ulmul, „copilul să fie vânjos" ca el (Covasna – Iaşi), lemnul de cireş, „să fie bun ca cireşele" (Pâhneşti – Vaslui) sau de măr dulce, „să fie dulce cu părinții toată viața" (Galbeni – Vrancea).

Tot savantul Petru Caraman face însă o precizare importantă în studiul *Xilogeneza şi litogeneza omului*. Potrivit lui, comparațiile între postura umană şi cea arboricolă „se sprijină pe credințe de multă vreme abolite sau pe punctul de a dispărea, credințe care au suferit un fel de sublimare şi care ne-au parvenit sub o astfel de formă"[167]. Camuflarea sub expresie estetică a convingerii că oamenii se nasc din copaci, lemne, pietre şi nu numai, devine vizibilă în studiul invocat prin parcurgerea a numeroase exemple din poveştile româneşti, ucrainene, ruseşti, bieloruse, dar şi din legende româneşti şi datini ucrainene în care antropogeneza are rădăcini dendrologice. Magismul de gradul doi constă tocmai în această configurare preponderent culturală, în care reflectarea tradițională recunoaşte convingerile arhaice într-un context artistic şi îl continuă dintr-o predispoziție către conversația estetizată.

A treia etapă, total golită de magism în favoarea estetismului, poate fi identificată în explicația că lemnul de tei trebuie să reprezinte materialul brut pentru covata copilului, fiindcă acesta va avea „parte de umbră la vreme de odihnă şi de aer plăcut asemenea mirosului de tei" (Tanacu – Vaslui) sau în ideea că vana e bine să fie din plop „pentru a avea o inimă bună, plopul fiind lemn moale" (Ghigoieşti – Neamț). Şi aceste ultime motivații ce pot fi acuzate de desuetudine, au la bază, adică în inconştientul colectiv ce depozitează informația culturală arhaică, o idolatrie a arborilor. Valorificarea dendrolatriei capătă aici o expresie puternic marcată de afectivitatea maternă, cunoscută pentru capacitatea de a poetiza.

Ca obiect funcțional, covata se află la întretăierea axei simbolice cu percepția rațională. Predomină alegerea lemnului uşor, cum este fibra de brad, tei, plop, arin, salcie sau răchită, care nu crapă repede şi nu face aşchii ce ar putea răni copilul în timpul băii. Altădată greutatea redusă a *vănuței* era importantă: „pe vremuri mama lua covățica în spate şi se ducea pe câmp la muncă" (Ungureni – Bacău), „sî cii uşoarî ca sî nu-ți ruchi schinarea" (Schitu Duca – Iaşi). Pe de altă parte, caracteristica practică a lemnului se transmite

[167] Petru Caraman, *Xilogeneza şi litogeneza omului. Eseu despre originea şi evoluția credințelor în Europa Orientală* (I), în „Zalmoxis". Revistă de studii religioase, vol. I-III (1938-1942), ediție îngrijită, studiu introductiv, note şi addenda de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuş şi Andrei Timotin, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 196.

copilului, care nu numai că va creşte uşor, dar va fi şi agil în mişcări, „uşor ca salcia", spun locuitorii din Puntişeni – Vaslui, priceput, „uşor la toate" (Todireni – Neamț). Şi astăzi sunt căutate albiile confecționate din lemn de salcie, fiindcă apa nu se răceşte brusc la turnarea într-un asemenea material.

Îmbinarea nivelurilor de raportare la lume este armonioasă şi adeseori dimensiunea pragmatică este susținută de latura simbolică. În Godineşti – Vaslui se credea că lemnul de tei este indicat pentru covata copilului fiindcă provine dintr-un copac sfânt şi nu-l distrug carii. Nu lipseşte nici raportarea la divinitățile creştine: se alege paltinul binecuvântat de Maica Domnului (Rânceni – Vaslui) sau este rememorată legenda potrivit căreia Fecioara Maria a blestemat plopul (Rafaila - Vaslui), ceea ce implica o interdicție.

Legile similitudinii magice cer ca apa pregătită pentru baie să nu fie lăsată să clocotească, urmările fiind de natură medicală, psihologică, fatidică şi socială, toate multiplicând neliniştea apei din oală. Prima sugestie este dată de aspectul învolburat al apei aflată în fierbere, care provoacă o asociere mentală cu dermatitele grave. La Izvoare – Neamț, se credea că pielea copilului se va acoperi de bube, în cazul nesocotirii acestei precauții. Numele excrescențelor trimite, în Ieud – Maramureş, la cauza simpatetică, fiindcă se spunea că pruncul va suferi de *clocotici*[168], după curățarea neadecvată. De altfel, corespondența dintre apă şi sănătate pare a fi şi mai profundă, din moment ce în ianuarie 2009, am înregistrat următoarea recomandare: „cu apî borborozatî sî nu ti speli", în satul Brăhăşeşti, din Galați. Aşa cum, pe perioada graviditații, mama trebuie să evite a călca pe muşuroaie de cârtiță pentru că acestea provoacă o afecțiune epidermică denumită, conform tabuului homeopatic, cu numele agentului său – *cârtițe*, şi pe făina căzută în timpul cernerii, să nu facă pruncul „broboane" după naştere (Şindrilari – Vrancea), tot aşa, odată adus pe lume copilul, contagiunea cu repercusiuni dermatologice rămâne un pericol.

Revenind la apa clocotită, aceasta creează o analogie la nivel temperamental pentru beneficiarul ei. În numeroase sate moldoveneşti, se credea că pruncul va dobândi nervozitate, va fi animat de o agitație continuă şi, în plus, se va sfădi des, asemenea apei care freamătă cu zgomot pe timpul fierberii. Atestarea acestei credințe arhaice la sfârşitul secolului al XIX-lea, dă o conotație fatidică temperaturii prea ridicate a apei: „apa nu trebuie să fie clocotită, ca pruncul să nu (...) aibă viața agitată"[169]. În mod evident, temperamentul coleric care reiese din convingerile despre copilul spălat cu apă fiartă are ca rezultat o viață lipsită de tihnă. Efectul supraindividual al băii opărite ține de copierea modelului în registru comunicațional şi social. Despre copilul spălat impropriu

[168] Mihai Dăncuş, *Obiceiuri din viața omului în Maramureş*, I, *Naşterea şi copilăria*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2009, p. 228.

[169] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 57.

din punct de vedere ritual se spunea la Vama – Suceava: „clocoteşti tot satu asupra lui". Alte expresii revelatoare pentru analogia dintre comportamentul apei şi cel al comunității devin metafore ale clevetirii: îl fierbe lumea în sat (Heci – Iaşi), adică „ari vorbi multi-n sat" (Brăhăşeşti – Galați), „îl fierbe în gură" (Buciumi – Bacău) cât va trăi. Ecourile încălcării sunt aşadar concentrice: ele apar imediat, la nivelul pielii, se generalizează în trăsăturile de caracter demonstrate o dată cu creşterea în vârstă şi devin ample, cuprinzând întreaga durată de viață şi toată comunitatea.

Amenințarea vine şi dinspre factorul uman, capabil să provoace nou-născutului *rocii*, după cum este pronunțat cel mai frecvent termenul *rofii*, în Moldova. În acest caz, cauza reprezintă şi antidotul pentru efectul nefast, ceea ce sugerează o analogie biunivocă: „din ci sî iau ii, din ci sî fac, dintr-acela-i leacu" (Conceşti – Botoşani). Femeile impure transmit condiția lor copilului nebotezat, de aceea, este obligatoriu ca ele să întrerupă corelația în plan verbal şi, eventual, să o traseze din nou cu un referent pur: „Eu îs murdarî, tu sî cii curat ca lumina ochilor" (Pojorâta – Suceava), „Io-s hâdă ca mă-ta, tu sî fii curat ca tat-to" (Bosanci – Suceava). La nivel etimologic, cuvântul *rocii* / *rohii* / *rohini* aminteşte de cuvântul *rohav* („ciupit de vărsat"), întâlnit în limbile sârbă şi croată şi prezintă o apropiere mare cu o divinitate semnalată de J.G. Frazer. Caracterizat de culoarea roşie, zeul vechilor indieni cu numele de *Rohini* veghea peste vacile sacre şi lui i se închinau invocații pentru a vindeca afecțiunea cunoscută sub numele de gălbinare[170]. Tot Rohini este luna în mitologia indiană, existând şi alte divinități cu acest nume, dar lexemul defineşte în limba acestei populații şi colțurile ochilor a căror culoare caracteristică este roz închis, în timp ce *rohii* constituie numele unui peşte[171]. În mod evident, termenii care circulă în Moldova au o obârşie indo-europeană, cu sensul originar de „roşu". Frecvența actuală a antroponimelor indiene Rohini şi Rohi confirmă sursa inițială a cuvântului ce descria aspectul cromatic al dermatitei care, la rândul ei, are puterea de a revela sursa fiziologică impură.

Magia primei acțiuni de un anumit tip defineşte în mod fundamental obiceiurile de naştere. Primele obiecte de care se atinge copilul, primul scutec, prima baie şi cel dintâi alăptat, toate au capacitatea de a influența în mod magic viitorul. Similitudinea se creează, în ultimul caz menționat, între modul în care este hrănit pruncul proaspăt venit pe lume şi deprinderile ulterioare ale acestuia. În virtutea dihotomiei stâng – drept, ce poate fi adaptată contextului de față prin perechea stângaci – îndemânatic, în numeroase localități din Moldova mama are grijă să-şi alăpteze prima dată copilul ținându-l pe mâna dreaptă şi din sânul drept. Dacă pentru prima precizare, întâlnită şi în cadrul ritualului de botez, când

[170] J. G. Frazer, *op. cit*, vol. I, p. 39.
[171] S. Sangaji, *Urdu English Dictionary*, Asian Educational Services, 1999, p. 408.

naşa primeşte în braţe de la preot copilul, urmarea constă în faptul că pruncul va avea parte de dreptate în viaţă (Cucuteni – Iaşi), alăptatul din sânul stâng influenţează centrul nervos ce coordonează acţiunile manuale, care va hotărî, în mod previzibil, ca nou-născutul să devină stângaci: „dacă îi dă prima dată din sânul stâng, copilul va face totul cu stânga şi nu va avea îndemânare", se spune în Breaza – Suceava. În condiţiile în care efectuarea activităţilor cu mâna stângă ţine de contexte rituale, de magic şi de nefamiliar, mamele aveau altădată grijă să nu îşi condamne copilul la o „discriminare" de tip social datorate prescripţiei analogice încălcate. O ipostază superlativă a precauţiei se găseşte în satele maramureşene, în care mama evită programatic să înceapă alăptarea de la sânul stâng pe toată perioada lehuziei, să nu-i rămână pruncul stângaci[172].

Botezul nu omite corespondenţele fatidice şi îmbină procesiunea cu gândirea de tip arhaic. Pânza în care este pus copilul imediat după botez poartă în Moldova un nume slav – *crijmă*, ce are un corespondent în ucraineanul *kryžma*, aflat aidoma şi în limba lituaniană, în care are valoare de verb, semnificând „a trece prin", dar şi de substantiv, cu sensul de „cruce". În limba greacă χρίσμα semnifică „unsoare, miruire la botez"[173]. Legătura cu *punţile* funebre este evidentă mai ales din funcţia verbală a cuvântului, ambele tipuri de ţesături având menirea de a ghida sufletul peste o prăpastie ontologică. La începutul anilor ´30 ai secolului trecut, Ion Muşlea culegea o relatare din Ţara Oaşului, în care raportul de sinonimie între cele două tipuri de ţesături rituale folosite la naştere şi la moarte devine evident: „nănaşa aduce «crijma»: doi metri de giulgiu, o oală şi o lumânare. Dacă s-ar întâmpla să moară copilul, va fi «învăscut» [îmbrăcat] în giulgiu acesta (Cărmăzana – Satu-Mare)"[174]. În regiunile ţării în care termenul nu este cunoscut se spune frecvent *pânză*, *faşă*, *jolj* (Câmp – Bihor[175] şi Poieni – Buciumi – Alba[176]), *lepedeu* (Vidra – Alba)[177], *cârpă de mir* (Bulzeşti, Cetate şi Gogoşu – Dolj)[178].

Pânza trebuie să măsoare şi astăzi doi metri, o eventuală depăşire a lungimii atrăgând, potrivit lui Simeon Florea Marian o amânare a căsătoriei până la vârsta când copilul va fi deja un adult în vârstă[179]. Aceeaşi explicaţie a supra-

[172] Pamfil Bilţiu, *op. cit.*, p. 232.

[173] *Dicţionarul limbii române* , tomul I, partea II, C, p. 907.

[174] Ion Muşlea, Muşlea, *Cercetări folclorice în Ţara Oaşului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", nr. I, Cluj, 1932, p. 151.

[175] Gh. Pavelescu, *Cercetări folclorice în sudul judeţului Bihor*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VII, Sibiu, 1945, p. 61. Termenul apare şi în localităţile Tinca şi Vadu Crişului, din acelaşi judeţ, conform volumul al II-lea din seria *Sărbători şi obiceiuri*, p. 22.

[176] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. III, p. 22.

[177] *Ibidem.*

[178] *Ibidem*, vol. I, p. 38.

[179] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 122.

vieţuit vreme de un secol în Tătăruşi şi Uda – Iaşi, dar a fost întâlnită şi în Agârcia – Neamţ, Hânţeşti – Galaţi cu sublinierea că fetiţele trebuie să primească o atenţie specială, dat fiind faptul că ele se căsătoresc mai devreme. Analogia se continuă cu valorificarea pânzei într-o cămaşă ce trebuie confecţionată printr-un efort unic, susţinut: „un' te-ai aşezat sî coşî cămăşuţa din crijmă sî stai locului, ca sî nu alergi băătul mult la însurat" (Agârcia – Neamţ).

După folosirea crijmei la scălduşcă, modul de uscare al acesteia induce copilului succesul social, dacă este întinsă pe o oglindă, abilitatea de a învăţa, când se pune pe o carte sau norocul la vite, dacă se lasă pe gardul de la ocolul acestora. Nu numai riturile funebre par a fi legate la nivel simbolic de această piesă rituală, ci şi cele nupţiale, datorită practicii de a usca *pânza de mir* pe o steblă de busuioc, tot aşa cum hobotul miresei se scoate şi se dansează la nuntă pe fire din planta aromatică sacralizată.

Înainte de scăldarea copilului şi imediat după venirea de la biserică, fiecare atingere a pruncului are puterea de a-i hotărî viitorul. Corelaţia foloseşte magia începutului şi de aceea se aduc în proximitatea copilului obiecte a căror menire poate fi încadrată în magismul de *tipul urării* (cărţi, instrumente de scris, blănuri de oi pentru a avea noroc la acestea). Mai mult, pruncul este ridicat până la grindă, trasându-se astfel o limită superlativă a înălţimii până la care va creşte acesta. Acţiunea făcută pentru prima dată hotărăşte traseul viitor printr-o simbolizare ce este exploatată ulterior la primii paşi sau la tăierea moţului. În zona Maramureşului, alegerea copilului pare lăsată în voie: dacă „atingea obiecte şi unelte din gospodărie specifice îndeletnicirilor bărbăteşti, copilul va fi harnic şi va îndrăgi îndeletnicirile tatălui. Dacă era fată şi atingea flori era semn că va fi frumoasă şi va fi îndrăgită de către feciori", în timp ce în localitatea botoşăneană Păltiniş ni s-a explicat în iulie 2009 că pruncul nu trebuie lăsat, atunci când stă prima oară în şezut, să pună mâna pe pisici. El trebuie condus la vaci, oi şi găini pentru a le atinge şi pentru a dobândi un noroc la aceste fiinţe domestice profitabile, pe tot restul vieţii sale.

Revenind la prima baie făcută copilului după botez trebuie să subliniem că aceasta marchează acceptarea integrală a copilului în comunitate, ceea ce impune un contact cu materii ale lumii sociale: alimente, seminţe, păr de animale, pene, flori. Prima curăţare a nou-născutului, imediat după naştere, viza doar purificarea copilului de energia numinoasă şi asigurarea unei sănătăţi mulţumitoare, în vreme ce *scăldătoarea* urmăreşte o integrare armonioasă în sistemul socio-economic al satului. Apa în care se pun diverse elemente învestite cu putere magică acţionează ca un instrument al destinului, pe care îl dirijează în trei moduri. Primul principiu, ce poate fi denumit *pars pro toto* sau „puţinul aduce mult", are ca scop un confort material asigurat prin contactul ritual cu pâinea, banii sau firele de păr animaliere. Cel de-al doilea nivel al interacţiunii propiţiatoare constă într-o decodare metaforică a substanţei de care se atinge

nou-născutul: zahărul îl va face o persoană dulce, laptele îi va da o piele albă, banul de argint îl va păzi pe copil de boli, iar sămânța de cânepă târzie îi va atrage o înălțime impunătoare.

Prin acest tip de analogie din categoria *similia similibus*, societatea modelează individul folosind şabloane profesionale. Un fluier aşezat în apa de baie va configura muzical coardele vocale, consideră *homo religiosus*. Cu mecanismul magic în cauză omul este format după chipul şi asemănarea unui artefact produs de cei care i-au premers. Acul şi aţa, toporul, cartea şi stiloul reprezintă nivelul de sus al evoluției umane, ce depăşeşte nevoile materiale şi desăvârşeşte profilul tradițional al indivizilor.

O apă cu asemenea puteri, cărora li se adaugă substanța sacră a mirului nu poate fi aruncată pur şi simplu, ci trebuie să respecte tiparul simbolic al corespondențelor dintre noua ființă umană şi mediu. Analogia dintre copacul roditor şi nou-născut este familiară şi bulgarilor, care toarnă apa de la prima baie la rădăcina unui pom, „să crească şi copilul cum creşte copacul”[180]. Paralela declarată apare întocmai la noi şi este dezvoltată cu diferite atribute caracteristice modelului vegetațional. Copilul va fi „fălos” (Brăhăşeşti – Galați), „iubit ca şi copacul” (Cosmeşti Vale – Galați) sau „împodoghit cum îi pomu”, spun sătenii din Gohor – Galați, şi va rodi (Cişmea – Botoşani, Tecuci – Galați). Ultima menționare trebuie pusă în legătură cu idealul fecundității umane, pe care l-am analizat anterior ca sursă a tiparelor sociale de clasificare a feminității[181].

Dorința oamenilor ca pruncul să fie înalt şi frumos precum arborii, după cum se precizează în multe sate moldoveneşti, poate fi identificată în formulele stereotipe folosite atunci când copilul dă semne că începe să meargă. De la versurile „Popuşor, popuşor, /Că-i dă mama ouşor! / Copăcel, copăcel, /Că-i da mama covrigel!” (Fichiteşti – Bacău), cu diferite variante, se păstrează uneori doar esența: „Copăcel, copăcel!” sau „Pomuşor, pomuşor!”. Cuvintele nu modelează doar momentul incipient al păşirii, ci au în subsidiar paralelismul om – pom, bogat reprezentat în cultura tradițională. Copilului i se meneşte o viață dreaptă (cu ambele sensuri de echitate şi moralitate) şi fructuoasă printr-o raliere simbolică a ridicării în poziție verticală la simbolistica ascensiunii sacre pe care diferitele ipostaze ale lui *axis mundi* le primeşte.

Prima tăiere a părului şi a unghiilor copilului urmăreşte aceeaşi analogie dintre ființa umană şi arbori, printr-un act ce seamănă a ofrandă, dar valorifică totodată magia prin contagiune. Aşezarea şuvițelor tăiate împreună cu banul în care s-au lipit şi unghiile cu ceară constituie un al treilea moment ritual dedicat podoabei capilare a copilului. Dacă pe perioada gravidității se fură talaj, după naştere se dăruieşte cânepă, iar când se ia din moț părul copilului primeşte ca

[180] Mercia MacDermott, *op. cit.*, p. 80.
[181] Vezi *supra* – puterile fertilizatoare ale femeii însărcinate.

model sursa talajului însuşi – lemnul viu. Toate cele trei repere simbolice aparţin lumii vegetale, însă depunerea părului într-un arbore dă practicii conturul unui act sacrificial în urma căruia părul creşte: „lung ca pomul şi des" (Panaci – Suceava). La fel ca în cazul primilor paşi, intenţia magică depăşeşte finalitatea imediată şi circumscrie existenţa umană arborelui: „părul şi unghiile se duc la o hultoană, se-ngroapă la rădăcina hultoanii, ca să crească [şi] copilul ca hultoana" (Ţibucanii de Jos – Neamţ).

Animalele al căror somn de noapte este profund devin un rezervor magic de energie soporifică pentru pruncul chinuit de insomnie şi plâns convulsiv. Mama are la dispoziţie două moduri prin care poate provoca o odihnă nocturnă copilului, după modelul animalier. Prima conţine o ofrandă şi o formulă ritualizată. În schimbul pâinii sau mămăligii aruncate de trei ori în poiată se cere somnul găinilor sau al porcului. Convingerea este atât de puternică, încât sătenii pot confirma efectele transferului de somn: „dacă îl iei de la găini, îţi cântă apoi cocoşul toată noaptea" (Bârgăuoani – Neamţ). În localitatea suceveană Baia se crede că porcul nu se va mai odihni pentru o săptămână după invocaţia terapeutică pentru copil.

Al doilea mod de liniştire a pruncului valorifică magia prin contagiune şi principiul *pars pro toto*: pene de găină, paie din culcuşul porcului sau chiar bucăţi din plămânii acestuia sunt aduse în contact cu nou-născutul (primele două se aşează în aşternut, ultimul ingredient este folosit la baie) obosit de lipsa somnului. Şi păsările din pădure (Ibăneşti – Botoşani) constituie un furnizor mistic de odihnă, dar acestea apar subsumate cultului dendrolatric în virtutea căruia se solicită, mai des, somnul „cioatelor" silvestre.

Dacă în timpul sarcinii femeia încearcă preluarea abilităţii pe care o are găina, de a face ouă fără efort, printr-un ceai făcut din pielea răzuită de pe rânza păsării (Arbore – Suceava), la înţărcarea pruncului se urmăreşte o analogie „cognitivă" şi nu fiziologică. Tehnica de dezvăţare a suptului induce copilului o „amnezie" magică: „Când îl înţărci, pui un ou fiert la uşă, i-l arăţi şi şi-l ia: – Cum o uitat găina de oul acela, aşa să uite şi el de supt!"" (Oituz – Bacău). Alteori sunt cumulate energiile animalelor domestice pentru o eficienţă sporită: „îi coci un ou ş-ăl pui pi-o bucat di baligî. Zâci: «Cum nu sî mai uitî vaca la baligî, aşa sî nu sî mai uiti copchilu la ţâţî şî cum nu sî uitî găina la ou, aşa sî uite copilu di ţâţî!»" (Prisăcani – Iaşi). Oul, oferit ca o compensaţie pentru laptele matern, apare cu o funcţie rituală pregnantă atât la scăldatul copilului după botez, cât şi la tăierea moţului, când se fac divinaţii asupra viitoarei meserii a copilului. Funcţia acestui aliment devine psihopompă în contextul funebru, ceea ce augmentează importanţa lui mitică: „Copiilor foarte mici li se punea în sicriu un ou, a cărui menire era să-i conducă pe calea fără întoarcere: «îl dă pe-o vali şî el sî duci după ou» (Dolheştii Mari – Suceava). Obiceiul pare să fie o calchiere după practica de a rostogoli un ou în faţa copilului, când acesta învaţă să facă

primii paşi. (Poate şi pentru faptul că acest act nu a apucat să fie împlinit în timpul vieții)"[182].

Metoda de cercetare a acestei categorii gnoseologice tradiționale s-a dovedit a fi, în final, ea însăşi una analogică, datorită comparațiilor obligatorii în plan diacronic şi între etniile lumii. Exemplificarea celor două tipare pentru corespondențe (comportamental şi prin contagiune magică), deşi nu a fost exhaustivă, a cerut prezentarea apropierilor culturale, în cadrul cărora convingerile arhaice româneşti par a fi numeroase, diversificate şi rezistente în timp. Comparația are înainte de toate meritul de a scoate în evidență adevărata natură a subiectului şi impune o reconsiderare a identității proprii. Prin raportarea copilului la principiile cosmice sau ale ecosistemului înconjurător, atitudinea reverențioasă a omului mută accentul de pe individualitatea trecătoare, pe orânduiala veşnică a lumii şi astfel îl izbăveşte pe cel mai nou membru al ei de pericolele devenirii.

Decretând că trăim într-o lume de corespondențe şi analogii magice, Mircea Eliade subliniază anterioritatea procesului în urma căruia semnificațiile sunt valorificate de viața spirituală arhaică: „Omul nu-şi «creează» simbolurile – ci ele îi sunt impuse din afară, îi sunt «date», revelate; într-un cuvânt, îl preced[ă]"[183]. Cultura tradițională românească pare a recepta în continuare această informație primară, de natură sacră, nu din cauza unui ruralism incapabil să se adapteze progresului confortabil, ci datorită creştinismului cosmic identificat de savantul român.

• *Cuptorul şi pragul – repere sacre în spațiul casnic*

Cercurile concentrice trasate în jurul mamei şi al oricărei persoane ce trece printr-o schimbare de statut ontologic se conturează pe două tipuri de coordonate: temporală şi spațială. Aflate în directă legătură, timpul şi locul de recluziune impun respectul față de divinitățile casnice cu care se identifică un anumit punct al gospodăriei, fiindcă acestea sunt capabile să asigure binele familiei, dar şi să pedepsească în mod crunt impietățile.

Nucleul existenței umane îl constituie, la români şi multe alte popoare, **vatra** casei, un spațiu care unifică planurile multiple ale lumii. Pentru dimensiunea fenomenală a prezentului, ea oferă căldură şi hrană. Divinațiile şi invocațiile făcute la gura cuptorului influențează în plan magic evenimentele din viitor, în timp ce cultul strămoşilor ce se întrezăreşte în sacralizarea acestui spațiu, face legătura cu trecutul neamului. Acest *summum* al percepției omeneşti vine din milenii de istorie culturală şi de pe teritorii uriaşe ale globului

[182] Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, Editura „Grai şi Suflet–Cultura Națională" , Bucureşti, 1999, p. 95.

[183] Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 142.

pământesc locuite de civilizații diverse. Petru Caraman a sintetizat amploarea fenomenului în studiul dedicat obiceiului ce poartă numele *căderea pe vatră*[184]. Semnificația cuptorului are o valență sinecdotică, fiindcă el reprezintă gospodăria însăşi şi adeseori țara natală. Vatra se identifică astfel cu divinitatea focului ce protejează casa şi devine, în opinia savantului ieşean, un altar şi un lăcaş al spiritului sacru tutelar.

Cultul vetrei apare la popoarele romanice, germanice, fino-ugrice, turco-tătare, slave şi la neo-greci, iar dintre divinitățile focului adulate de acestea, Petru Caraman menționează pe Hestia de la greci, Vesta la romani, Tabiti (sciți), Agni, din vechea Indie, Polengabia de la prusaci, Ponyke şi Aspelenie, întâlnite la lituanieni, popor la care există şi zeitatea Gabija, cu aceleaşi atribute[185]. Cărturarul ieşean face o subliniere relevantă în cazul poporului iranian care venerează pe *nmânô-paiti*, care în traducere înseamnă „stăpânul casei". La romani, divinitatea focului cumulează atributele Penaților, spiritele părinților şi strămoşilor, responsabili mai ales cu bunăstarea materială, ale Larilor, entități telurice, şi ale Manilor, în care se transformau sufletele morților îngropați în incinta casei. Obiceiul acesta supraviețuieşte în Moldova prin intermediul poeziei ritual-ceremoniale de înmormântare în care se invocă practica funerară în cauză, ca modalitate de păstrare a legăturii cu cel dispărut.

Vatra reuşeşte să unifice şi obiceiurile familiale: la naştere copilul este închinat divinității focului prin gesturi asupra cărora vom reveni, la nuntă mireasa ațâță focul din vatra soacrei pentru a anunța sosirea ei în neam sau, pentru a forța căsătoria, se pune sub protecția spiritului tutelar al vetrei ca să-şi răscumpere statutul prejudiciat de feciorul care a înşelat-o, iar la înmormântare, mortul se aşează pe vatră pentru a fi spălat (Băuțar – Caraş-Severin)[186]. La acestea se adaugă obiceiul calendaristic al colindatului, în cadrul căruia soarele este ajutat simbolic prin intremediul succedaneului său casnic: pițărăii intră în casele colindate şi ațâță focul din vatră cu bețele lor.

Este deja evident faptul că lăcaşul focului din gospodărie acționează asemenea unui canal între lumi, tot aşa cum fântâna din spațiul comunitar permite comunicarea dintre nivelurile diferite ale universului. Practicile magice desfăşurate la gura focului valorifică deschiderea spre sacru, exemple grăitoare fiind vrăjile de *învelire a focului* pentru aducerea ursitului sau, schimbând

---

[184] Petru Caraman, *Une ancienne coutume de mariage. Étude d'ethnographie du Sud-Est Européen*, în vol. *Studii de folclor*, II, ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

[185] Vezi Algirdas Julien Greimas, *Despre zei şi despre oameni. Studii de mitologie lituaniană*, traducere de Rodica Paliga, glosar de termeni şi divinități lituaniene de Sorin Paliga, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997, p. 182.

[186] *Sărbători şi obiceiuri*, II, p. 134.

palierul existențial, contactul cu lumea morților. „Când murea cineva, apărătoarea sobei se deschidea, pentru a face drum sufletului. Evident, pentru a-l vedea pe mort erau utilizate aceleaşi elemente: doritorul, stând pe sobă, se uită (prin frâu, sită) la masă, unde de obicei era aşezat mortul”[187]. Apropiindu-ne de riturile de naştere, vom remarca că ființele sacre intră în casă prin horn[188], iar la gura acestuia se „aprind lumânări sfințite” pentru a feri femeia aflată în travaliu de strigoi[189].

Cuptorul constituie, de altfel, un punct de referință de-a lungul obiceiurilor de naştere din Moldova şi din restul țării. Încă din faza de anticipație a acestor obiceiuri atenția specială a femeii se îndreaptă spre locul în care ea îşi petrece cea mai mare parte a vieții. Petru Caraman consideră că această valență a vetrei a fost preluată de la divinitatea numită de romani *Lar Familiaris* şi constă în faptul că are puterea nu numai de „a proteja naşterile, ci şi de a provoca la nevoie – atunci când este implorată – fecunditatea tinerei soții. Astfel ar putea fi înțeleasă practica atestată de Simeon Florea Marian menită să trateze sterilitatea: femeia bea „nouă fire de usturoi în jumătate de litru de rachiu lăsat nouă zile pe horn şi înghițit nouă zile la rând”[190]. Dincolo de fenomenul de macerație accelerată cauzat de căldura hornului, trebuie luate în considerare implicațiile magice cu atât mai mult cu cât repetiția numărului nouă (căruia i se atribuie totalitatea formelor de manifestare) atrage atenția în mod deosebit.

Pe timpul gravidității apare o măsură de precauție al cărri sens poate fi lesne pierdut printre interpretări raționale ale unui fapt aparent absurd. În aproape toate județele Moldovei se întâlneşte superstiția că *femeia groasă* nu are voie să stea cu spatele la sobă, fiindcă pruncul ei se prinde de şale şi nu mai poate fi născut. E necesar aici să facem trimitere la o practică terapeutică pe care Antoaneta Olteanu a întâlnit-o în antologia Elenei Niculiță-Voronca: „când te doare spatele să te laşi pe horn şi să zici: «Ce-i în spatele mele, să fie în horn, şi ce-i în horn, în spatele mele»”[191]. Acest schimb de energie numinoasă are loc datorită magiei prin contact şi o atingere necontrolată de vatră poate produce la nivel magic un soi de „aspirare” a fătului către lumea de care este legat cuptorul. Ca întotdeauna, învelişul logic al lucrurilor (căldura excesivă provoacă lipire prin topirea materialului expus) are şi un strat de adâncime în care se pot întrevedea tiparele arhetipale.

---

[187] Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 496.

[188] Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, ediție îngrijită, cu studiu introductiv şi notă asupra ediției de Mihai Alexandru Canciovici, Editura Allfa, Bucureşti, 1997, p. 17.

[189] Antoaneta Olteanu, R*eprezentări ale spațiului în credințele populare româneşti*, Editura Paideia, București, 2007, p. 111.

[190] Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 9.

[191] Antoaneta Olteanu, *Reprezentări ale spațiului*, p. 112.

Un alt tabu cere gravidei să nu sufle în cuptor. El figurează pântecele matern (mai ales în practicile magice de refacere a naşterii) şi precauţiile din timpul gestaţiei vizează ducerea la bun sfârşit a concepţiei. Paralela copil – coptură devine limpede în convingerea că, introducând în cuptor doi colaci odată pe lopată, gravida va ajunge să poarte o sarcină gemelară (Godineşti – Bacău). Instrumentul de lemn folosit pentru aşezarea copturilor are valoare magică şi în riturile de anticipaţie din Bihor: „Pentru ca o femeia să nască mai uşor, «să ia lopata de la cuptor, o pune jos şi mătura şi rade de pe colţurile meşii răzătură de aluat.» Trece peste lopată şi zice «Atât să mă ţâie durerile, cât stă pita pe lopată!»”[192]. În mod evident, repunerea aluaturilor la copt atrage o naştere grea (Curteşti – Botoşani), putând chiar ucide fătul (Ştefăneşti – Botoşani), din cauza întoarcerii anormale a pruncului în pântece (Păltiniş – Botoşani). Aceeaşi recomandare este făcută gravidelor ucrainene, să se abţină a da pâinea înapoi în cuptor dacă e crudă, fiindcă, la naştere, fătul se va întoarce în uter înainte de expulzare[193].

Metafora pâinii în cuptor este decodată în mod conştient cu sensul de concepţie, simbolistica uterină adăugându-se implicaţiilor deja discutate ale cultului vetrei. Din punct de vedere etimologic, se pare că sensul de „aluat copt” a condus la apariţia expresiei *placentă uterină*, utilizată prima oară de anatomistul italian Realdo Colombo, în secolul al XVI-lea. În latină *placenta* înseamnă „prăjitură plată”, aspectul pe care îl are membrana la expulzare fiind cel care a inspirat numele. La rândul său, cuvântul latinesc provine din grecescul *plakóenta*, forma de acuzativ a lui *plakóeis*, derivat de la *pláx* (genitiv *plakós*) „plat”. „Coptura uterină” pare să fi fost, aşadar, o analogie timpurie în istoria culturală a lumii. În limbajul tradiţional este frecventă denumirea de *plăcintă*, iar aparenta stâlcire a termenului literar provoacă adeseori zâmbete condescendente. Poate că nu este tocmai arbitrar acest fonetism, pe care o locuitoare din Stulpicani – Suceava îl aşează în opoziţie cu denumirea *locul copilului* în relatările sale: „doctorii îi spun plăcintă”[194]. Coptură, prăjitură sau plăcintă, toate conţin metafora unei transformări miraculoase, iar fecunditatea pe care o are simbolul cuptorului nu se opreşte la fenomenul concepţiei, ci se spiritualizează şi mai mult în accepţiunile lui alchimice, unde devine mistic.

Gestica viitoarei mame în preajma focului are repercusiuni directe asupra fătului: dacă ea răstoarnă lemnele în sobă (Bolovăniş – Bacău) sau dă înapoi în cuptor pâinea necoaptă, scoasă prea devreme (Berezlogi – Iaşi), copilul se va naşte într-o poziţie dificilă, nu va avea o prezentaţie craniană. Tot ucrainencile

---

[192] Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 59.

[193] Galina Kabakova, *op. cit.*, p. 59.

[194] Vasile Diacon, *Etnografie şi folclor pe Suha bucovineană. Obiceiuri şi credinţe*, Editura Unirea, Iaşi, 2002, p. 189.

se feresc să pună buşteni deja arşi pe foc, dacă sunt însărcinate, fiindcă pruncul se va naşte cu un ten bronzat, măsliniu; ele nu pun nici lemne ascuţite, ca să nu facă hernie fătul[195]. Cuptorul este omolog pântecelui şi, în plus, în acesta veghează spirite puternice, a căror ofensare poate fi fatală fiinţei în formare.

Revenind la interdicţia de a sufla în cuptor, apare esenţial faptul că urmările negative sunt suportate de către copilul din pântece, care se va naşte cu limba prinsă[196]. Aparatul vocal al mamei a comis greşeala şi „sudarea" celui care abia se forma în momentul prohibit respectă toate regulile unei sancţiuni rituale. În Ucraina, se crede că pruncul ce se afla în pântecele mamei în timp ce aceasta sufla în cuptor va gâfâi[197], va avea o respiraţie sonoră. Efectul se încadrează în categoria analogiilor magice dintre comportamentul mamei şi caracteristicile copilului, în timp ce convingerea românească are implicaţii punitive, vizibile şi într-o superstiţie din localitatea Fânaţă, judeţul Bihor: „să nu sufle în cuptor, că capătă [copilul] suspin"[198]. Denumită *plânsori* în Moldova sau *plâns rău* în Trăsnea – Sălaj, afecţiunea ce are cauze magice constă în insomnie şi plâns convulsiv.

Aşa cum ne-o arată seria de volume *Sărbători şi obiceiuri*, naşterea propriu-zisă se desfăşura frecvent în preajma vetrei sau a sobei. Acum mai bine de o sută de ani, în localitatea Rast din Dolj femeile năşteau „pe vatra foclui, ţinându-se cu mâinile de lanţurile de dupe coş, de care se spânzură căldarea când fac mămăligă"[199]. Ulterior, ele stăteau trei zile pe paie „lângă vatra focului sau lângă sobă, ca să fugă relele de copil, cum fug de foc (Desa, Ciupercenii Vechi, Bucovăţ – Dolj)"[200]. Puterea apotropaică a flăcărilor are la bază geniul protector al vetrei şi funcţia de altar a acestei construcţii din casă. *Atlasul lingvistic român* a consemnat chiar expresia *(femeia) dă pă vatră* în trei localităţi din Argeş şi Dâmboviţa cu sensul de „a naşte". Ştefan Giosu a glosat locuţiunea într-un mod etnografic: „acest răspuns se explică prin condiţiile de acasă în care, altădată, năşteau femeile, vatra fiind o suprafaţă plană în prelungirea cuptorului sau sobei şi pe care se poate şedea sau dormi"[201].

Practicile de uşurare a naşterii includeau contactul cu acest altar casnic (în sensul argumentat de Petru Caraman) şi invocaţiile. Atunci când căldura dată de vatră şi proximitatea cu ea nu erau suficiente şi chinurile travaliului se

---

[195] Galina Kabakova, *op. cit.*, p. 59.

[196] Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p.14.

[197] Galina Kabakova, *op. cit.*, p. 33.

[198] Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 59.

[199] Ch. H. Laugier, *Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară*, Institutul Grafic „Samitca", Craiova, 1910, p. 49.

[200] *Ibidem.*

[201] Ştefan Giosu, *Sinonime regionale ale verbului a (se) naşte*, în „Analele Universităţii „Al. I. Cuza din Iaşi", seria Lingvistică, tomul XLI/XLII, 1995-1996, p. 58.

prelungeau, femeia era aşezată pe marginea hornului şi folosea următoarea formulă pentru a crea o corespondenţă magică, o reacţie simpatetică, aşadar: „Cum iese fumul pe horn, aşa să iasă repede copilul!" (Costineşti – Botoşani). O practică identică se întâlneşte în Croaţia: femeia se adresează vetrei spunând: „Să iasă copilul din mine repede cum iese fumul din vatră"[202]. Dacă pântecele este figurat de cuptorul în care se coace pâinea, canalul de naştere are un corespondent simbolic în horn, pe care se face accesul între lumi, după cum am văzut, şi pruncul poate intra *în lumea albă*.

Contactul cu acest liant între lumi apare şi în ceremonialul funebru, ca dovadă a puterilor deţinute de vatra focului: „pentru a nu se teme de morţi sau pentru a se feri de acţiunea lor nefastă, ca strigoi, oamenii îşi lipeau mâinile de sobă sau, dând la o parte apărătoarea, se uitau în sobă"[203]. În acest context, atingerea capătă valenţe adulatoare, parcă de invocare a unui spirit tutelar într-un moment critic.

Privitul în foc se leagă la nivel magic cu invocaţiile pe care le făceau altădată moaşele în gura vetrei, când naşterea copilului era anevoioasă. Ţinând în mână o ulcică în care se aflau apă şi busuioc, *bunica* descânta îngenuncheată lângă vatră: „Hai vinî, vinî! Vinî cât digrabî cî ţ-am dischis uşa! De-a ci băiat /Sî cii împărat, /S-ajungi mari gospodar! /De-a ci fatî /Sî cii o bunî gospodinî, /Lăudată /Şî di părinţ apreciatî, /Di flăcăi căutatî!" (Ibăneşti – Botoşani)[204]. Moaşa meneşte copilului calităţi superlative pentru mediul social, un procedeu magic ce aminteşte de motivul *refuzului de a se naşte* din basme precum *Tinereţe fără bătrâneţe*, unde Constantin Noica descoperă „toate incidenţele şi implicaţiile modelului ontologic" [205], pentru care ivirea pe lume *întru ceva* măreţ reprezintă nucleul generator. Ţelul ce motivează „căderea în timp" trebuie să fie, aşadar, unul îndeajuns de înalt (împărăţie, succes social, tinereţe veşnică) pentru a compensa chinul existenţial implicit. Copilul este momit să părăsească pântecele protector, tot aşa cum, în cazul agoniilor prelungite, sufletul omului este chemat afară din trup în ritualurile de uşurare a morţii.

În Ucraina, moaşa se ruga la cuptor, întocmai ca la un altar: „Vatră-mamă, ajut-o pe aceasta să nască! Şi voi martiri, veniţi în ajutorul ei! Porţi ale Paradisului deschideţi-vă, chei de fier deschideţi-vă, ajutaţi-o pe această roabă a lui Dumnezeu! Ajutaţi copilul să se nască, lăsaţi-l să vină în această lume"[206]. Invocarea spiritelor defuncţilor în acest spaţiu casnic certifică faptul că vatra este

---

[202] Galina Kabakova, *op. cit.*, p. 33.

[203] Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie*, p. 496.

[204] AFMB, Cd. 1006, Inf. Aurelia Racu, 70 ani.

[205] Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 110.

[206] Galina Kabakova, *op. cit.*, p. 33.

un sălaş al Manilor, în timp ce îndemnul imperativ de deschidere, cu un corespondent în gestica moaşei (care avea grijă să nu rămână închise ferestrele, uşile şi alte simboluri ale ferecării) urmăreşte crearea unei replici anatomice, ceea ce ar scurta travaliul femeii. Tot în Ucraina, dar în regiunea Dniepper, moaşa deschide şi uşa de la sobă, în seria gesturilor magice de deblocare a trecerii (desfacerea nodurilor şi despletirea părului gravidei şi ale tuturor celor prezenţi), dar închide ferestrele şi uşa[207], contrar practicilor obişnuite în momentele critice. Este limpede că prin sobă trebuie să sosească un tip de energie sacră, chiar un spirit care aparţine exclusiv gospodăriei în cauză şi, de aceea, puterile lui sunt ţinute în interiorul căminului. Deschiderea uşii este urmată, în zona slavă menţionată, de gestul magic al moaşei menit să provoace reacţia divinităţilor vetrei în maniera specifică pentru principiul ignic: ea sufla în horn[208]. Echivalenţa dintre descântecul la gura sobei (expresia cu care suntem obişnuiţi capătă în acest context o semnificaţie profundă), convertit în rugăciune, şi suflarea în horn este dată de acelaşi tipar al invocaţiei către spiritul tutelar, trezit din amorţeală pentru a-şi ajuta familia pe care o veghează.

Hornul pare a fi poarta de intrare în lumea contingentului, dar şi mediul prin care mesajele ajung în planul sacru. Acest canal de emisie este folosit în situaţii diferite ale vieţii: „meşteri, ca croitorii, ciobotarii ş.a., ca să le vină muşteriii îi chiue duminica până a nu răsări soarele, pe gura hornului, zicând: U! hu! hu, voi cei de pe la ţară care aveţi de cusut, de făcut ciobote, hai la ...cutare (numele lui) hai!” (Murgeni – Vaslui)[209]. Recuperarea animalelor pierdute foloseşte acelaşi procedeu: „vrăjitorul care a fost chemat întru ajutor merge la casa celui cu paguba şi, după ce mormâie nişte cuvinte numai de el înţelese, se urcă pe hornul casei şi strigă pe nume vita”[210] printr-o formulă ritualizată, de patru ori în fiecare punct cardinal. De asemenea, practicile maritale conţin descântece ce se declamă pe horn şi cheamă în ajutor focul pentru realizarea cuplului dorit. Vindecarea ameţelilor, puse uneori pe baza intoxicării cu monoxid de carbon de la sobă şi descrise prin sintagmele *m-o bătut cahla*, *m-o bătut soba*, se face în Băcani – Vaslui prin strigarea unei rude decedate la gura sobei[211]. Chemarea în ajutor a strămoşului are menirea de a converti energia

[207] Olena Boriak, *op. cit.*, p. 34.

[208] *Ibidem*.

[209] „Ion Creangă”, vol. VII, p.177.

[210] Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, vol. II, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994, p. 108.

[211] Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova, tipologie şi corpus de texte*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2005, p. 110.

nefastă a focului în scop terapeutic, de a contracara la nivel numinos efectul sacrului stâng încorporat în principiul ignic.

Analizând obiceiul moldovenesc de a striga pe horn animalele pierdute, Petru Caraman consideră că se invocă un „geniu protector al casei, aflat în şemineu, care vine în ajutorul omului, plecând în căutarea animalelor pierdute pentru a le aduce înapoi la casă. Dar astăzi acest geniu sau această divinitate domestică au căzut în desuetudine şi nu mai există decât acest atribut al şemineului prin care ele transpar”[212]. Multitudinea cazurilor în care hornul îşi dovedeşte eficienţa magică justifică, totodată, intesitatea tabuurilor impuse persoanelor impure, specifice pentru protejarea unui spaţiu sacru.

Odată născut, copilul lua contact cu vatra prin intermediul moaşei, care îl ţinea deasupra focului să i se întărească oasele (Cucuieţi – Dofteana – Bacău, Vlădiceni – Neamţ) sau îl lovea uşor de sobă (Sodomeni – Iaşi, Laza – Vaslui), să fie tare ca ea, după cum se exprimă locuitorii din Sodomeni – Iaşi şi Spiridoneşti – Neamţ. Dincolo de sensurile augurale ale gestului, este evident că apropierea de foc are rolul de a anunţa strămoşii şi divinităţile vetrei că un nou membru al familiei a venit pe lume.

Viaţa tradiţională implică o legătură strânsă între sănătatea cornutelor mari şi bunăstarea familiei, fapt ce a dus la permutarea unor practici din ceremonialul omenesc mai cu seamă la specia bovină. Explicaţiile tradiţionale se adaptează contextului: „când fată vaca un viţel, să-l iei în braţe şi să-l dai de horn, zicând: «Când a mânca lupul hornul aista, atunci să te mănânce şi pe tine!»”[213]. Dacă această închinare a animalului la vatră se leagă de practica de recuperare a animalului prin intermediul instanţei ignice, obiceiul de la rodini subliniază sinecdoca vatră – gospodărie şi sugerează o ofrandă. La Gălăneşti – Suceava, femeia venită la lehuză cu o găină în dar trecea pasărea de trei ori pe deasupra sobei şi spunea: „Cum nu fuge soba din casă, aşa să nu fugă nici găina!”. Practica nu este specializată pentru acest moment ritual, ci relevă o funcţionalitate generală. „Când cumperi o găină sau ţi-o dărueşte cineva o dai de trei ori pe după stâlpul hornei, zicând: «Cum se ţine stâlpul de horn, aşa să te ţii tu de casa mea!»”[214]. În mod similar, „atunci când dădeai lapte cu împrumut, pentru ca o dată cu acesta să nu dai şi mana, trebuia să treci de trei ori acea oală pe după stâlpul hornului”[215]. Toate aceste raportări magice la vatră urmăresc o aşezare sub protecţia divinităţii rezidentă în focul casnic, ceea ce provoacă o atracţie de tip magic şi nu permite o îndepărtare îndelungată de gospodărie.

---

[212] Petru Caraman, *Une ancienne coutume*, p. 131.
[213] Antoaneta Olteanu, *Reprezentări ale spaţiului*, p. 114.
[214] „Ion Creangă”, vol. VII, p. 206.
[215] Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie*, p. 498.

În Antichitatea greacă sunt atestate practici similare celor de la naştere din România secolului trecut. În cadrul ritualului denumit *Amfidromii*, care avea loc la cinci, şapte sau zece zile de la naştere, copilul primea un nume, era aşezat direct pe pământ şi apoi avea loc „hora noului născut, ţinut în braţe (cel sau cei care îl poartă alergând goi în jurul vetrei)”[216]. Molitva care încă se mai face la opt zile de la naştere se mai numeşte şi „molifta de nume”, cât despre celelalte două gesturi rituale asemănarea este mai mult decât grăitoare, din perspectiva arhaicităţii culturale.

La români, chiar şi atunci când mama nu năştea pe vatră, copilul era aşezat imediat după naştere pe platforma acesteia şi în felul acesta spiritul tutelar al casei îl lua sub păvaza sa. Răspunsurile la chestionarele Atlasului Etnografic Român au atestat această practică în Petrova – Maramureş, Zagra – Bistriţa-Năsăud, Hobiţa – Hunedoara. Ea a fost explicată prin înrâurirea magică întâlnită şi în Moldova: „Se punea copilul pe cuptor (care era făcut din piatră), ca el să fie trainic ca piatra şi tare ca hornul” (Şanţ – Bistriţa-Năsăud)[217]. Gestul pare instinctiv într-o povestire autobiografică înregistrată în iulie 2009 în localitatea Ibăneşti din judeţul Botoşani: femeia a născut singură acasă şi a pus copilul pe cuptor până la sosirea moaşei, având convingerea că fătul este mort. Atunci când a sosit, *bunica* a descoperit că trăieşte şi a îndeplinit toate gesturile necesare unui nou-născut[218].

Lovitul uşor de sobă şi aşezarea nou-născutului pe vatră se află în aceeaşi categorie a semanticii magice ca şi curăţarea copilului imediat după naştere în Pleşoiu – Dolj: „se spală copilul cu apă rece dintr-o oală nouă, ţinându-l pe vatra focului; din oală nouă ca să aibe glas ca oala nouă şi pe vatra focului, ca să fugă relele de el ca de foc”[219]. Lustraţia pare dublă în acest rit, fiindcă ea se face graţie celor două elemente primordiale – apa şi focul. În plus, spiritul ce sălăşluieşte în vatră veghează asupra mutaţiei existenţiale a copilului. Ritualul *mânecilor moaşei*, cunoscut în Ucraina sub numele „turnarea apei”, este securizat în zona menţionată prin vărsarea sub sobă a agheasmei rămase după curăţarea mâinilor[220]. Practica unifică stratul cultural anterior cu credinţa în elementul acvatic specific creştinismului.

Importanţa majoră a focului din vatră face să se oficieze nunţi şi botezuri în faţa acesteia. Petru Caraman a arătat cum simpla atingere a fetei de vatra din

---

[216] Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gândire în Grecia Antică. Studii de psihologie istorică*, traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu, cuvânt înainte de Zoe Petre, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, p. 221.

[217] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. III, p. 337.

[218] AFMB, Cd. 1006, Inf. Aurelia Racu, 70 ani.

[219] Ch. H. Laugier, *op. cit.*, p. 51.

[220] Olena Boriak, *op. cit.*, p. 41.

casa băiatului care a înşelat-o îi schimbă statutul şi ea devine femeie măritată. „Nimeni nu mai are dreptul să o alunge din casă şi deci putem spune că mariajul este un fapt împlinit, fiindcă ceremonia religioasă, ce poate avea loc sau nu după acest moment, reprezintă o chestiune secundară”[221]. În acelaşi registru se situează practica botezului grabnic, care evită catastrofa ontologică a morţii unui copilul nebotezat. În localitatea Bratuia din Gorj, „obiceiul se numea botezul la vatra focului, cu apă şi busuioc. Botezul îl făcea orice femeie, rudă, care se nimerea acolo”[222]. Reminiscenţele în planul inconştientului colectiv ale valenţei de altar unde erau venerate divinităţi precum Hestia, Agnis şi alţii, au dus la persistenţa unor asemenea practici echivalente cu ceremonialele creştine. Altarul bisericesc şi vatra casei devin sinonime în plan cultural, datorită tiparului spiritual comun al adulării instanţelor supreme.

Dacă în faza liminară apropierea femeii de foc corespunde prescripţiilor rituale, etapa post-liminară, a lehuziei, se află la un antipod simbolic, prin tabuul impus proaspetei mame. Fiind „necurată”, aceasta nu trebuie să întineze spaţiul consacrat din casă, tot aşa cum nu are voie să intre în biserică. „Vatra este considerată sacră la cele mai multe dintre popoarele moderne. Nimic impur nu trebuie să se găsească nici pe ea, nici după ea, cu atât mai mult în focul din vatră, fiindcă este un păcat, după credinţa populară. Reiese în mod clar că avem de-a face cu reminiscenţele unui cult religios din care nu a mai rămas decât acest respect pentru locul ce era cândva altar şi sălaş al divinităţilor complet dispărute din tradiţie astăzi”[223].

Primul cerc trasat de noua condiţie existenţială delimitează sursa de căldură a gospodăriei şi opreşte contactul lehuzei cu focul. În primele opt zile după naştere, cea mai fermă coerciţie se referă la vatră: femeia nu are voie să facă focul, să pună lemne în sobă, să se apropie de plită şi mai ales i se interzice să facă mâncare. Profanarea vetrei prin apropierea de ea în stare impură are repercusiuni nefaste asupra copilului, care va avea de suferit de pe urma principiului ignic, întrupat în divinitatea Hestia la greci: el „tchicî pi plitî” (Dolheştii Mari – Suceava), se frige (Copălău – Botoşani, Bira – Neamţ), fiindcă resimte o atracţie către flăcări, după cum se crede în Ruginoasa – Neamţ şi Mogoşeşti-Siret – Iaşi. Urmările *hybris*-ului sunt permanente, ceea ce constituie un argument suplimentar pentru intensitatea şi profunzimea pe care cultul vetrei o întregistrează în mentalul arhaic românesc. Pe de o parte copilul va suferi de patima focului (Cucuieţi – Dofteana – Bacău), iar pe de altă parte va avea o teamă patologică de flăcări, cred sătenii din Rocna – Neamţ. Afecţiunea dermatologică denumită *focuşoare* (Rocna şi Bârjovani – Neamţ) va aminti în

[221] Petru Caraman, *Une ancienne coutume*, p. 101.
[222] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. I, p. 37.
[223] Petru Caraman, *Une ancienne coutume*, p. 120-121.

permanență de încălcarea tabuului, iar pericolul de a suferi arsuri va fi constant de-a lungul vieții copilului, după convingerea locuitorilor din Spiridoneşti – Neamț. Spiritul vetrei este, aşadar, unul ambivalent. Ca divinitate locală el apără şi ajută pe membrii gospodăriei, dar devine necruțător atunci când au loc gesturi de întinare.

Dacă mama nu încalcă tabuul legat de foc, nou-născutul beneficiază doar de protecția vetrei, adeseori manifestată printr-un *benchi* menit să distragă atenția nedorită a oaspeților. Deşi este obținut în mod frecvent din praful de pe călcâiele mamei sau ale moaşei, semnul negru de pe fruntea copilului se mai face şi cu funingine de pe sobă (Poiana – Nicoreşti – Galați) sau de pe cuptor (Zăneşti – Neamț). Aşezarea sub pavăza divinității vetrei devine limpede în aruncarea răului pe însuşi simbolul purificării: „Să se prindă deochiul de cărbuni!", spunea altădată moaşa din Andronești – Suceava, în timp ce lua lua de pe uşa sobei zgură şi făcea cruce cu ea pe fruntea copilului.

Obiceiul de a lăsa nou-născutul pe cuptor după naştere pare a fi o simplificare a practicii consemnate de Petru Caraman în satul Cetea din județul Bihor: „la naşterea unei fete, prima grijă a moaşei este de a pune copilul pe o lopată şi de a-l introduce în cuptor ca şi cum ar pune la copt o pâine; uneori moaşa doar mimează că îl introduce". În Germania, ritul are menirea de a preveni apariția pistruilor mai târziu pe pielea copilului[224], în timp ce în Europa de sud-est el are o funcție terapeutică, după confirmarea suspiciunii că pruncul are rahitism, nu creşte sau nu vorbeşte. Aşa cum uneori copilul este trecut prin cămaşa mamei imediat după naştere, în mod preventiv, şi nu după apariția *rociilor*, tot astfel moaşele introduceau copiii în cuptor în virtutea unei profilaxii magice ce se bazează pe „reîntoarceri la matrice, regresiuni la starea embrionară în vederea unei noi naşteri. Cuptorul este acel creuzet unde se înfăptuişte unirea, sânul matern în care se pregăteşte renaşterea. Numele de sân matern era dat în mod expres cuptorului vechilor emailori europeni"[225].

În satul sucevean Frătăuții Noi, obiceiul este folosit pentru vindecarea *socotelor*, o afecțiune înrudită cu atrepsia: „se pune pe lopata de pâne făină, face copilul urmă în cruce, îl dai în cuptor şi se face copilul gras". În Tansa – Iaşi, cuptorul este „conştientizat" asupra procedeului de terapie magică, fiindcă mama spune în timpul practicii: „Nu bag pâni, bag un copil slab". Această a doua naştere a copilului are valoarea unei „înnoiri", în termenii lui J. G. Jung, o res-

[224] *Ibidem*, p. 135.
[225] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 420.

taurație care i se „întâmplă” bolnavului pentru a avea parte de o transformare magică[226].

Vatra are puterea de a reconfigura zămislirea sub auspiciile dorite. Introducerea în spațiul de ardere simbolizează o moarte a ființei bolnăvicioase, în timp ce scoaterea în chip de captură are proporțiile unui renaşteri consacrate. În Galiția, copilul suferind este introdus în cuptor de nouă ori pe lopată, iar în Ucraina un dialog completează ritualul de expiere a bolii: „vindecătoarea introduce bolnavul în cuptorul rece şi face focul în portița lui. Mama care o asistă trebuie să înconjoare casa de trei ori şi s-o întrebe de fiecare dată: «Ce faci tu, bunică?», pentru a răspunde un răspuns stereotip: «Coc pâine». În Polesia, unde se practică acelaşi tratament, dialogul este mai complet: «Ce faceți?» întreabă asistenta de pe culoar: «Noi coacem bătrânețea»; «Coaceți, coaceți, trebuie coaptă bine!»”[227]. La fel ca în cazul altor rituri de reparație simbolică, planul conversațional vine să întărească gestica magică printr-o vizibilitate publică şi un joc de măşti rituale. Metaforele folosite pentru copil, pâinea, gânsacul, buturuga de vie constituie imagini cheie pentru statutul existențial de moment şi fac parte dintr-un cod cunoscut de întreaga comunitate.

Înconjurarea casei apare şi în cadrul riturilor funebre, imediat după survenirea decesului în familie (cu rolul de a opri răspândirea morbului funest, de a scoate gospodăria din plan social prin delimitarea cu focul catartic al lumânării). Revenind la riturile de naştere, în Malaezia „după perioada de izolare, mama iese şi poziționează picioarele copilului pe pământ. Apoi, ea îl ia din nou în brațe şi face turul casei sale de trei ori, pentru ca, hai să spunem aşa, pruncul să-şi amintească de vatra sa de origine”[228]. Asemenea găinii care este învârtită după horn pentru a nu se depărta de casă, pruncul devine „legat” pe cale magică de casa părintească. Ritul este sintetic, pentru că topeşte implicațiile de integrare a copilului în mediul social, sugerate de prima ieşire a mamei şi luarea în posesiune a pământului prin aşezarea picioruşelor pe sol, în venerarea spațiului casnic. Acest ultim cult menționat are la noi scopuri apotropaice, de asemenea: „ritul circumambulatoriu urmărea înşelarea spiritelor rău-voitoare. Acestea trebuiau să piardă urma copilului bolnav, nu numai prin faptul că i se schimbase

[226] C. G. Jung, *Opere complete*, I, *Arhetipurile şi inconştientul colectiv*, traducere din limba germană de Dana Verescu, Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Trei, Bucureşti, 2003, p. 136.

[227] Galina Kabakova, *op. cit.*, p. 34.

[228] Lise Bartoli, *op. cit.*, p. 237.

numle, ci şi pe calea pecetluirii locului unde se afla, prin forța *cercului magic* multiplicat de trei ori"[229].

Multitudinea implicațiilor trecute în revistă poate explica un motiv din ciclul de basme *Călătoria lui Dumnezeu pe pământ*, în care copilul din leagăn este pus pe vatra fierbinte sau în cuptorul încins. Spre surprinderea gospodarilor pe vatră creşte iarbă, iar pruncul este găsit jucându-se cu mere de aur[230]. Miracolul poate fi pus pe seama Larilor şi Penaților ce nu permit distrugerea ființelor ocrotIte, cu atât mai mult în spațiul care are funcția unui altar pentru adularea lor.

Vatra are puterea de a anula şi contagiunile cu spiritele răuvoitoare despre care se spune că bântuie după lăsarea întunericului. O grijă importantă a mamelor, în special până la botez, este de a nu uita scutecele copilului pe sârmă afară, după apus. Remedierea acestei greşeli constă, după relatările sucevenilor din Fundu Moldovei, Glodu, Sadova şi Vama, în scuturarea rufelor deasupra sobei. Petru Caraman completează în studiul său această informație cu date etnografice din Bucureşti şi Cetea – Bihor, localități în care scutecele se scutură pe vatră sau în fața ei, pe şemineu sau chiar în fața aragazului. Spiritele malefice sunt alungate „nu datorită purificării prin focul ce se face aici, dat fiind că e posibil să nu existe foc în vatră, ci grație unui anumit geniu protector ce se află în sălaşul său din vatră (sau în cuptor, şemineu, aragaz)"[231]. Orice s-ar fi prins de pelincile nou-născutului cade pe spațiul sacru şi este anulat de puterile benefice ale spiritului tutelar al casei.

Este evident deja că existența vetrei şi a cuptorului constituia un centru al existenței tradiționale, sursa binelui material şi spiritual. În acest context, distrugerea lui devenea sinonimă cu năruirea familiei în plan fizic şi spiritual. Practica descolindatului pedepsea astfel în mod hiperbolic gospodăria care a refuzat obiceiul calendaristic. Sunt vizate hornul, şi prin el vatra, dar şi cuptorul de pâine, care este distrus cu toiegele rituale[232]. Anularea lăcaşului în care se află spiritele tutelare ale casei atrage atât o răzbunare asupra familiei ce a ofensat colindătorii, cât şi un abandon din partea spiritelor protectoare. Rămasă fără

---

[229] Ion H. Ciubotaru, *Introducere* la *Conceptul frumuseții umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei*, ediție îngrijită, indice şi bibliografie de Silvia Ciubotaru, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi, 2011, p. 10.

[230] Lazăr Şăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefață de Ovidiu Bârlea, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 387.

[231] Petru Caraman, *Une ancienne coutume*, p. 130-131.

[232] Vezi Petru Caraman, *Descolindatul în orientul şi sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*, ediție îngrijită şi postfață de Ion H. Ciubotaru, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi, 1997, p. 216-217.

pavăză magică, familia avea de înfruntat o soartă nefastă, iar eventualele întâmplări nefericite confirmau fără urmă de îndoială această cauzalitate mistică în ochii mediului social.

Călătorii contemporani în ţările locuite de mongoli află curând că nu au voie să se apropie de vatra din casa pe care o vizitează. Spaţiul consacrat din microcosmosul familial este astfel păzit de influenţele nefaste concentrate de simbolul străinului. Acelaşi popor interzicea pe vremea lui Genghis-Han atingerea pragului unui aşezământ la intrarea în acesta, iar încălcarea prescripţiei atrăgea instantaneu sentinţa decapitării. Potrivit relatării lui Plano Carpinidin secolul al XIII-lea, „oricine atingea pragul unei colibe sau cort al vreunui prinţ tătar era scos cu forţa printr-o gaură făcută special sub colibă sau cort şi, apoi, omorât fără milă”[233]. Analizând preceptul din *Vechiul Testament* conform căruia păşitul peste prag este un păcat, J.G. Frazer oferă o sumedenie de exemple de la civilizaţii diferite ale lumii. Filistinii, sirienii, chinezii din Pekin, iranienii, africanii din Nandi, marocanii, dar şi indigenii korva (Mirzapur) sau kurmi (India) şi kalmucii evită atingerea pragului unei case. În provinciile centrale ale Indiei explicaţia este revelatoare: „Nimeni nu trebuie să se aşeze pe pragul unei case; este reşedinţa lui Lakshmi, zeiţa bogăţiei şi aşezându-te acolo înseamnă că n-o respecţi”[234]. În continuarea analizei, Frazer pune acest spaţiu în legătură cu zeiţa castă Vesta, cu paznicul divin Lumentinus şi cu practica îngropării morţilor din familie la prag.

Un punct comun între cele două spaţii, vatra şi pragul, este faptul că naşterile se petreceau aici, sub veghea divinităţilor familiale. În statul Tamil Nadu, aflat în sudul Indiei, femeile încă mai preferă să nască în pragul casei[235], decât să meargă în spitale, locuri impersonale şi expuse hazardului. De asemenea, atât vatra cât şi pragul reprezintă spaţii în care se îngropau altădată morţii şi, până de curând, placentele nou-născuţilor, dar şi buricul uscat, toate fiind considerate nişte rezervoare de energie vitală care nu trebuie înstrăinate de gospodărie. La fel ca în Anglia, unde se crede în plus că placenta îngropată la prag păzeşte gospodăria de incendii sau alte dezastre[236] sau în Rusia[237], la Ibăneşti – Botoşani *locul copilului* se îngropa în spaţiul de sub uşă „sî nu sî prindî nimic di copil şi di femei”. Tot aici era introdus buricul care se usca şi

---

[233] James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere şi adaptare Harry Kuller, Editura Scripta, Bucureşti, 1995, p. 188.

[234] *Ibidem*, p. 190.

[235] Cecilia Coale Van Hollen, *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*, University of California Press, 2003, p. 3.

[236] Rosalind Franklin, *op. cit.*, p. 93.

[237] Jack V. Haney, *An Introduction to the Russian Folktale*, M.E. Sharpe Inc., New York, 1999, p. 56.

cădea după prima săptămână de viață, din dorința de a securiza ambele ființe ale căror țesuturi au fost depozitate în punctul sacru de convergență a lumilor. În anul 2000, cercetători bucureşteni au cules informații similare din Hunedoara, în localitățile Boşorod şi Cioclovina, unde femeile obişnuiau să îngroape *locul copilului* la streaşina casei[238]. Tot la prag se îngropa în Danzig, Polonia, părul tăiat, într-un sac special[239], gest din care transpare clar ofranda către spiritul protector al casei ce îşi are reşedința în spațiul de sub uşă.

Datorită principiului homeopatic al magiei, placenta şi buricul asigură prezența spiritului tutelar alături de persoanele cărora le-au aparținut, constituind în acelaşi timp o ofrandă. La populația rurală din Carolina de Nord, Statele Unite ale Americii, la începutul secolului trecut încă se mai arunca buricul mumificat în sobă[240], şi putem intui în acest gest mai degrabă o intenție magică, decât una igienică. Ca şi în cazul şuviței tăiate din părul defunctului înainte de plecarea la cimitir, aceste elemente corporale trebuie să rămână la casă, pentru că ele concentrează norocul gospodăriei, energia vitală a membrilor ei. Din aceleaşi rațiuni magice, în Boşorod – Hunedoara, buricul mumificat era păstrat la grindă sau la streaşina casei[241]. Deşi maniera atestată pe continentul american pare contrastantă, focul din sobă nu distruge rezervorul de energie vitală, ci îl transportă direct către receptorul ofrandei, în perspectiva magică asupra lumii.

Concentrarea semnificațiilor sacre provenite atât de la divinitățile rezidente la prag, cât şi din stocarea substanțelor organice învestite cu putere numinoasă justifică multitudinea superstițiilor încă vii astăzi, chiar şi în mediul urban, de tipul tabuului marcat de îmbrățişarea în prag, gestul de a da ceva de pomană peste prag sau trecerea miresei în brațe peste prag. Ieşirea din casă restricționează acțiunile umane şi confirmă statutul ei special: „peste prag nu pot vorbi doi, unul în tindă şi unul afară ori în casă”[242]. Tabuul este menit să protejeze încărcătura sacră ce poate fi irosită prin gesturi din profan şi ce devine totodată periculoasă, în cazul în care se comit ofensări involuntare ale spiritului locului.

La nivel paremiologic spațiul de trecere beneficiază de o serie de expresii relevante: „a pune piciorul în prag” – cu sensul de asumare a autorității într-o situație, deci de preluare simbolică a spiritelor tutelare ale locului şi momentului,

---

[238] Emil Țîrcomnicu, Lucian David, *Cercetări de teren în platforma Luncani – obiceiurile din ciclul familial*, în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»”, tomul 11-13, 2000-2002, Bucureşti, p. 378.

[239] J. G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, p. 210.

[240] Beatrice Mongeau, Harvey L. Smith, Ann C. Maney, *The “Granny” Midwife: Changing Roles and Functions of a Folk Practitioner*, în „The American Journal of Sociology”, vol. 66, nr. 5, 1961, p. 501.

[241] Emil Țîrcomnicu, Lucian David, *op. cit.*, p. 377-378.

[242] „Ion Creangă”, vol. V, p. 306.

„a trece pragul cuiva" – a face o vizită, „a da cu capul de pragul de sus" – însemnând a te confrunta cu anumite circumstanțe dificile. Ultima formulă cristalizată poate avea o bază etnografică, în directă legătură cu arhitectura caselor tradiționale la care uşa foarte mică şi limita de jos proeminentă obligă o poziționare sfioasă a corpului în momentul intrării şi face imposibilă călcarea pragului, în deplină conformitate cu credințele arhaice atestate de J. G. Frazer şi alții. În acest mod are loc o atenționare asupra unui punct important, precizat în a doua parte a zicerii: „până nu dai cu capul de pragul de sus, nu îl vezi pe cel de jos". Două formule consemnate de Iuliu Zanne în anul 1899 sunt mai transparente în ceea ce priveşte funcția sacră a pragului. Se spune „a bé pentru pragul uşei – a bé când nu mai ți-e sete" şi „a fi pragul casei – a fi cel mai de sémă în casă"[243]. Ofranda din prima expresie completează semnificația din cea de a doua, în care pragul şi nu stâlpul de susținere, conform formulei mai cunoscute, reprezintă elementul fundamental al gospodăriei. Fără divinitatea de la pragul casei, familia ar fi lipsită de protecție şi s-ar destrăma curând sub puterea forțelor negative ce pătrund în cămin nestingherite.

În etapa preliminară a gravidității, pragul constituie un loc marcat negativ pentru viitoarea mamă. Convingerea că zăbovirea femeii însărcinate în uşă provoacă un travaliu prelungit (deoarece copilul va copia reacția mamei şi nu va şti dacă să iasă ori ba) este cunoscută în numeroase puncte de pe glob, din Sierra Leone, Indonezia[244], Canada (tribul Nootka)[245] şi Taiwan[246], până la Ghigoieşti – Neamț, cu formulări foarte asemănătoare. În Moldova se crede că pruncul va sta şi el în prag la naştere, dar şi că va avea de suferit în plan estetic în urma greşelii comise de mamă. Buza de iepure cu care se naşte copilul este cauzată de faptul că pe timpul sarcinii femeia a stat în uşă şi un răuvoitor a lovit pragul cu securea (Lichitişeni – Bacău) ori de faptul că gravida a tăiat lemne pe prag (Farcaşa – Neamț, Gohor – Galați). Alt tip de însemnare fizică a pruncului constă în modificarea patologică a coloanei vertebrale: dacă mama lui a stat în prag în timpul sarcinii, copilul se va naşte cu gheb, consideră localnicii din Drăgăneşti – Neamț. Şi pruncul ce ține gura căscată în primele secunde de viață poartă un stigmat al nesocotirii locului sfânt, potrivit gălățenilor din Brăhăşeşti. Ofensa adusă spiritelor pragului condamnă pe de o parte mama la chinuri prelungite, iar, pe de altă parte, mutilează copilul încă nenăscut în momentul sacrilegiului.

---

[243] Iuliu Zanne, *op. cit.*, vol. III, p. 322.

[244] Yvonne Lefèber, H. W. A. Voorhoeve, *Indigenous Customs in Childbirth and Child Care*, Van Gorcum, Assen, 1998, p. 10.

[245] Lauren Dundes (ed.), *The Manner Born: Birth Rites in Cross-cultural Perspective*, AltaMira Press, Wallnut Creek, 2003, p. 89.

[246] Lise Bartoli, *op. cit.*, p. 99.

Momentul critic al naşterii este amânat de zăbovirea în uşă, fiindcă spaţiul de intrare în casă este traversat de multe persoane şi gravida trebuie să aştepte trecerea lor pentru un timp (Petru Vodă – Neamţ) cu durată magică. Izbirea pragului cu piciorul este o practică de uşurare a naşterii întâlnită în majoritatea localităţilor moldoveneşti şi pare a încerca o remediere a greşelii comise în timpul sarcinii. Gravida dădea cu piciorul în prag de trei ori potrivit relatărilor întâlnite în patru judeţe, sau de atâtea ori câţi oameni l-au trecut (Humosu – Iaşi). Raportarea la traficul găzduit de acest spaţiu intră în sfera magiei simpatetice: „cum merge lumea repede peste prag, aşa să iasă copilul repede" (Păltiniş – Botoşani).

Pusă de bunică să lovească pragul, femeia în travaliu spunea „Uşî, uşî, cum te-ai dischis tu, aşa sî nasc eu" (Tecuci – Galaţi) sau „Hai, pragule, c-o să fac!", de trei ori (Covasna – Iaşi). Dincolo de analogia magică vizibilă în prima formulă este necesar să remarcăm o nouă similitudine între spaţiul destinat focului şi ieşirea din casă, adăugând o altă informaţie etnografică din Rădeana – Bacău. Aici, viitoarea mamă dădea cu piciorul în vatra sobei pentru a-şi scurta suferinţa. La fel ca în momentul în care femeia se prinde cu mâinile de cuptor pentru a expulza mai uşor fătul, datul cu piciorul în prag şi lovitul sobei constituie acte de invocare a spiritelor casei şi a strămbunilor, o rugăciune profană declarativă chiar sub forma „Hai, pragule, c-o să fac!". Asemenea gestului apotropaic de a bate în lemn când un gând negativ ne tulbură, modalitatea de atingere a locului privilegiat (sau a substanţei în cazul lemnului) trebuie să fie atentă şi nu brutală, doar pentru a trezi divinităţile aflate în acel punct consacrat, pentru a le atenţiona că este nevoie de ajutorul lor. În aceeaşi categorie de semnalare magică intră lovirea copilului nou-născut de sobă şi practica moaşelor de a-şi târâi picioarele de prag (Ibăneşti – Botoşani). Aparent mai violente sunt modalităţile de avertizare a spiritelor tutelare cu ajutorul fierului: crustarea de trei ori în formă de cruce a pragului (Bistricioara – Neamţ), lovirea lui cu toporul, ori despicarea unei bucăţi de lemn din prag (Dragosloveni – Neamţ). Obiceiul din urmă aminteşte de practica de prevenire a avortului spontan, atestată în Mitoc – Botoşani. Aici, femeii ameninţate să piardă sarcina i se tăia o aşchie de la icoană sau din colţurile casei, ceea ce creează un raport de sinonimie magică între cele trei elemente, deşi nu fac parte din aceleaşi perioade culturale, din punct de vedere istoric (cultul pragului premerge iconolatria creştină).

În paralel cu spălarea nou-născutului pe vatră apare obiceiul curăţării acestuia în spaţiul de trecere dinspre universul familial intim către domeniul amplu al gospodăriei şi al satului: „se duce copilul la uşe de către o femeie şi i se toarnă apă rece în cap, pentru ca în viaţa lui să rabde de frig" (Grindeni – Dolj)[247]. Divinităţile vetrei şi ale pragului sunt luate ca martori ai ceremonialului

[247] Ch. H. Laugier, *op. cit.*, p. 51.

de integrare a pruncului şi, în aceleaşi timp, sunt solicitate să ia sub aripa lor protectoare noul locatar al casei pe care ele o patronează.

Tot un moment liminar îl reprezintă aducerea pruncului creştinat acasă de către naşi. În Lituania, „când se aduce de la biserică un copil care tocmai a fost botezat, tatăl îl ţine un moment deasupra pragului, ca să pună noul membru al familiei sub protecţia divinităţilor domestice”[248]. Gestul din spaţiul baltic provoacă imediat asocierea cu obiceiul general românesc de a stinge lumânarea de botez prin presarea de pragul de sus, în semnul crucii. Înainte de a fi dus la lăcaşul de cult, pruncul trecea peste zahăr, busuioc şi jăraticul aşezat pe prag (Rogoşeşti – Botoşani). Prima ieşire din spaţiul familial se făcea prin această poartă de foc „să nu cadă ceva rău pe copil”, sensul apotropaic fiind completat de puterea augurală a alimentului dulce şi a plantei sacralizate.

Alte obiceiuri împlinite în acest punct al casei se referă la deprinderea mersului, înţărcare şi aflarea viitoarei meserii. Toate aceste rituri de început îl pun pe copil sub păvaza divinităţii locale, ceea ce aduce auspiciile dorite pe tot parcursul vieţii. Piedica nevăzută care opreşte paşii copilului se secţionează în satele ieşene Mogoşeşti-Siret şi Costeşti pe prag, întocmai ca în Stâncăşeni – Vaslui şi Bogza – Vrancea. În Moldoveni – Neamţ, obiectele menite să indice ocupaţia pe care o va avea copilul sunt aşezate pe prag, care devine un decor sacralizat cu putere de revelare a viitorului. Mai frecventă este practica de a aşeza după prag sau la uşă un ou şi alte lucruri atrăgătoare pentru copilul care trebuie să se dezveţe de supt. Ritul de trecere are un corespondent arhitectural conştientizat în localitatea ieşeană Uda: „Cum o trecut pragu, aşa sî uiti el di ţâţî!”, spune mama ce supraveghează mersul şovăielnic al pruncului său.

În cazul riturilor de reparaţie simbolică, „a sta pe prag înseamnă a te pune sub protecţia stăpânului casei: zeu, demnitar, simplu ţăran”[249]. În mod evident, corectarea defectelor din naştere se adresează unei instanţe divine, iar nu umane. În Transilvania anului 1913, obiceiul se desfăşura astfel: „când nou născutul are ceva semn pe corp, nasul turtit, capul mare etc. e credinţa că mamă-sa când a fost însărcinată cu el s-a mirat pe cineva, care are defectul acelaşi. În trei duminec dimineaţa, când trage prima dată la biserică clopotul, mama pune mătura cruciş peste pragul uşei şi luând copilul în braţe, cu lumina de la cununia ei în mână, se pune pe mătură şi dă ţâţă copilaşului cugetând la cele persoane, pe cari le bănueşte că s-ar fi mirat pe ele. Această să poate face cu efect numai până la etatea copilaşului de şase săptămâni”[250]. În prezent, practica este cunoscută şi aplicată în multe localităţi din Moldova, urmărindu-se remedierea semnelor din naştere, a guşii sau a strabismului. Alăptarea în pragul casei se face pentru trei

[248] J.G. Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, p. 193.
[249] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. III, p. 125.
[250] „Ion Creangă”, vol. V, p. 21.

săptămâni la rând duminica (la fel ca acum un secol) în Bivolari – Iaşi şi satele sucevene Frasin şi Vama, în timp ce mamele din Breaza şi Horodniceni – Suceava îndeplinesc ritualul concomitent cu activitatea din biserică (se toacă sau se trag clopotele), în şase duminici consecutive. O altă asemănare în timp şi spaţiu dintre practicile terapeutice constă în convingerea că numai pe durata primelor şase săptămâni de viaţă (deci în etapa liminară a ritului de trecere) metoda magică are puterea de a remedia greşelile comise în timpul sarcinii, după cum relatează sătenii din Rânghileşti – Botoşani şi Frătăuţii Noi – Suceava. Prin extensie şi contaminare semantică, pragul bisericii capătă aceleaşi proprietăţi vindecătoare în Ceahlău – Neamţ şi Zăneşti – Suceava. În plan lingvistic, se face paralela între slujba religioasă şi vindecare: „Popa toacî, buba sacî!" (Uda – Iaşi) sau „Popa toacî, sămnu ista sacî!" (Horodniceni – Suceava). Tiparul magic este acelaşi cu metoda de tratare a umflăturii denumite *broască*: „Poapa toacî, /Broasca sacî" (Şendreşti – Bacău)[251], performată, de asemenea, în prag.

Analogia cu momentul religios reprezintă un antidot magic şi pentru muţenie. Mama stă în prag în timp ce se aude sunetul ceremonial şi spune: „Cum toacă popa, aşa să-i umble şi gura băiatului"(Hârja – Bacău). Şi tragerea clopotului este de ajutor, dacă are loc simultan cu gestul copilului tăcut de a bea apă dintr-un clopoţel (Cucuieţi – Dofteana – Bacău). *Tăierea piedicii* nevăzute a copilului care învaţă să meargă se face, în multe localităţi moldovene, când se toacă, se trag clopotele sau doar se ţine slujbă în biserică. În spaţiul sloven, momentul acţionării clopotelor a intrat în textul ritual al unui descântec, ca dovadă a puterii sale apotropaice: „All the blessed churchbells ring, ring /And chase away the black fog"[252]. Şi alte momente ale serviciului religios sunt valorificate magic, cum ar fi ieşirea preotului din biserică[253] sau evangheliile citite în Joia Patimilor[254], care au putere împotriva frigurilor.

Dacă pentru semnele din naştere mama stă cu copilul în pragul casei şi îl alăptează înainte de răsăritul soarelui (Bivolari – Iaşi, Frătăuţii Noi şi Vicovu de Jos – Suceava), în cazul *aprinderii de creieri*, la Rânghileşti – Botoşani, perioada de la amurg are puterea de a preveni insolaţia. Bolnavul „era aşezat pe prag, cu fruntea legată şi ochii spre cer, ţinând pe cap o strachină cu apă, şi nu

---

[251] Pentru mai multe exemple vezi Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical*, p. 129.

[252] [Toate clopotele binecuvântate sună, sună /Şi alungă ceaţa neagră] Monika Kropej, *Slovenian Charms between South Slavic and Central European Tradition*, în *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*, edited by Jonathan Roper, Palgrave Macmillan, Hampshire, New York, 2009, p. 146.

[253] Vezi Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical*, p. 166.

[254] Vezi Ms. B.A.R. 5706, *apud* Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise româneşti (secolele al XVII–al XIX-lea)*, ediţie critică, studii lingvistice şi filologice, Editura Academiei, Bucureşti, 2010, p. 310.

vorbea cu nimeni până la asfinţit, «să nu i se aprindă creierii»"[255]. Scăderea intensităţii luminii solare contracarează efectul astrului din miezul zilei, în timp ce răsăritul are menirea de a induce o dezvoltare benefică atât la nivel fizic, cât şi al capacităţilor de exprimare verbală. O profilaxie a deranjamentului gastric la sugari consta în alăptarea în prag a copilului, dacă mama se întorcea înfierbântată de la câmp. În plus, ea îşi aşeza mătura şi cleştele sub picior (Tansa – Iaşi), obiecte casnice valorificate în special sub ipostaza de paznici ai pruncului nebotezat. În Drăguş – Braşov, mama remedia defectele copilul într-un mod similar, în anul 1929: „dacă mama s-a mirat de vreun purcel, porumbel şi copilul face ca ei, mama îi dă ţâţă în prag cu picioarele pe mătură, privind în casă în trei vineri"[256]. Invocarea spiritului casei este întărită prin concentrarea privirii în interiorul casei ce se află sub tutela simbolică a Vestei.

O practică de refacere simbolică a naşterii, culeasă în satul ieşean Tansa, cumulează virtuţile terapeutice ale cuptorului cu cele ale pragului, în care se mimează coacerea: „dacî era copilu slab, omu sî dizbracî şî umblî călari pi lopatî şî pi corciovî. Femeia sta în prag cu ceaunu pi chirostei. El când trecea, întreba: «Ce faci acolo?» «Cerb carni slabî s-o fac grasî.» Întreba de trei ori. Se făcea în trei duminici". Înconjurarea casei apare şi în ritualul care vizează deprinderea abilităţilor de vorbire de către copil, dar şi în faza preliminară a obiceiurile de înmormântare, când separarea gospodăriei de restul comunităţii are o funcţie profilactică.

În Motoşeni – Bacău, spargerea unei oale de lut de pragul casei avea menirea de a opri seria deceselor în rândul copiilor din casă. În plus faţă de mimarea secvenţei de final a etapei liminare a ritului funebru, când mortul este scos din casă pentru a fi dus la cimitir, gestul are ca receptor direct spiritul tutelar al casei, care este atenţionat în mod brutal şi luat ca martor în faţa sorţii că pruncul a pierit, deci poate fi lăsat în pace de boală.

Pragul are o conotaţie accentuat funerară în reparaţia simbolică înfăptuită la înmormântarea copilului căruia nu i s-au dat colacii de botez. În multe sate din judeţul Neamţ, copturile şi celelalte elemente menite să răscumpere pruncul de la părinţii săi spirituali sunt puse într-o sită pe prag, de unde îi ridică naşul. Obiceiul are ca variantă aşezarea darurilor pe sol (Secuia – Vaslui, Priponeşti – Galaţi), raportul fiind, în mod evident, de sinonimie magică. Poarta spre lumea morţilor este totuna cu spaţiul de ieşire din casă în special datorită obiceiului străvechi de îngropare a membrilor familiei în acest punct al gospodăriei. Colacii sau pomul de înmormântare dat de pomană pe prag se transsubstanţializează în lumea morţilor şi încheie un ciclul ontologic în două lumi concomitent: în plan fenomenal naşul îşi primeşte răsplata, în timp ce în post-existenţă copilul va

[255] Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical*, p. 114.
[256] Ştefania Cristescu-Golopenţia, *op. cit.*, p. 56.

beneficia de liniştea unei datini împlinite. „Simbol al separației”[257] compatibil cu riturile de trecere, sita întoarsă pe care se dau colacii pentru copilul mort primeşte o utilitate magică şi în vrăjile de dragoste. Grija cu care este manevrată în viața gospodărească atrage atenția că ea face parte din categoria obiectelor sacralizate, printre care mai regăsim şi lingura, melesteul sau jugul boilor.

• Copii de o natură specială

Naşterile ce se abat de la regula fiziologică sau socială au provocat teamă şi precauții încă de la începutul istoriei culturale a omenirii. Pruncul cu dinți, coadă şi fragmente de placentă lipite de corp, gemenii, dar şi copiii ilegitimi au fost înconjurați de adevărate mitologii ce le subliniau încărcătura numinoasă suplimentară unei simple iviri din marele necunoscut.

Dacă dezvoltarea dentiției în perioada fetală şi prezența unor vertebre suplimentare în partea de jos a coloanei erau considerate indicii ale unei naşteri de tip malefic, căci pruncul va deveni strigoi (Sagna – Neamț), membrana de la sacul amneotic a fost decodată ca semn de noroc din cele mai vechi timpuri, primind aura unei adevărate amulete. Teodor T. Burada făcea precizarea că, la românii macedoneni de la sfârşitul secolului al XIX-lea, *căița* unui nou-născut băiat are puteri deosebite, căpătate în urma unui „tratament” magic: „se pune deoparte ca talisman – trebuie să stea patruzeci de zile în altar sub sfânta masă, să fie purtat prin trei capitale, să se pună sub un pod când trece un paşă, împărat pe el, mitropolit, arhiereu de trei ori”[258]. Placenta cumulează, prin contagiune, atât virtuțile sacre ale altarului creştin cât şi autoritatea demnitarilor, pentru a avea o influență puternică în timpul proceselor juridice în care posesorul *căiței* ar putea fi implicat. Tot în interes comercial era folosit *locul copilului* în Mordvinia, căci se purta de către cel care mergea să vândă lemne de foc la târg[259]. Pe Valea Nistrului de Jos placenta lipită de corp anunța bunăstarea viitoare: „când se naşte cu cămeşuicî, apu aśiala copchil îi cu noroc. Iaca fśioru nieu cari-i primari s-o născut cu cămeşî şî trăieşti ghini (Olăneşti)”[260].

Pe de altă parte, *căița* putea fi indiciul că se naşte un strigoi, moment în care intervenea prompt moaşa. Ion Muşlea publica în 1932 date despre un ritual de expiere cules în două sate din județul Satu-Mare: „o adevărată nenorocire e când moaşa descopere că noul născut e «bosorcoi». Acest lucru e sigur, când «naşte pruncu-n beşică» (Moişeni). În acest caz, moaşa trebuie să-l pună lângă

---

[257] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol III, p. 230.

[258] Teodor T. Burada, *Obiceiurile la naşterea copiilor*, p. 41. Practica este consemnată şi de Ioan Nenițescu în lucrarea *De la românii din Turcia europeană. Studiu etnic şi statistic asupra armânilor*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1895, p. 530. Aici, placenta expulzată o dată cu fătul este denumită *sovon*.

[259] Marika Mikkor, *op. cit.*, p. 115.

[260] Petre V. Ştefănucă, *op. cit.*, p. 79.

secure şi să-l ameninţe că dacă va «săgeta» oameni sau vite îi va tăia gâtul (Cărmăzana). Tot moaşa hotărăşte peste ce fel de vietăţi va fi el bosorcoi: «pe» peşti, pe păsări, pe lupi etc"[261].

Numărul ridicat de precauţii menite să evite o sarcină gemelară, atât în Moldova, cât şi în restul ţării sau al lumii[262] sugerează o informaţie culturală arhaică de tipul tabuului, sub învelişul considerentelor pragmatice potrivit cărora e mai dificil să creşti doi copii odată. În Nigeria se credea că „gemenii erau necuraţi din punct de vedere spiritual şi catalizatori ai nenorocirii generale. Populaţia Igbo este cunoscută pentru faptul că obişnuia să arunce gemenii în «tufa rea» (o tufă neumblată, de obicei o pădure virgină în care se aruncau toate lucrurile considerate a fi un sacrilegiu sau malefice)"[263]. „Populaţia Akha din India nici măcar nu considera că gemenii sunt copii, ci mai degrabă nişte spirite malefice ce trebuiau îndepărtate cât mai repede cu putinţă"[264]. Exemplele de puncucidere a unuia dintre gemeni sau a amândurora sunt numeroase şi au fost invocate adesea ca dovadă a spaimei pe care a trezit-o fertilitatea exacerbată a femeilor pretutindeni în lume. Până şi cazurile de gestaţie gemelară la vite înspăimântau, motiv pentru care populaţia Ila din Zambia obişnuia să sacrifice vita care fătase doi viţei odată[265].

Naşterea gemenilor constituia un eveniment major, în reflectarea magică a lumii. Chiar şi părinţii celor doi reprezentau un focar de energie contagioasă, ceea ce prelungea perioada de izolare. „Toate aceste rituri de trecere se complică în caz de anormalitate, în special dacă mama a adus pe lume gemeni: la populaţia ishogo (Congo), mama este închisă în casă, până cei doi copii cresc mari; ea poate vorbi doar cu membrii familiei sale; doar tatăl şi mama sa au dreptul să intre în casă; orice străin care intră este vândut ca sclav; ea trebuie să trăiască absolut castă; gemenii sunt şi ei izolaţi de ceilalţi copii; vesela şi toate ustensilele de care se servesc sunt supuse tabuului"[266]. În mod evident, fecunditatea mamei reprezintă sursa acestui fior intens, iar antidotul pentru abaterea de la procreaţia umană obişnuită îlacţionează prin anularea funcţiei de repro-

---

[261] Ion Muşlea, *Cercetări folclorice*, p. 150.

[262] Avem parte adeseori de credinţe similare, în ciuda distanţelor geografice mari. La Furcenii-Vechi – Galaţi se credea, în anul 2006, că atunci când o femeie găseşte fructe alipite i „se arată" că va deveni mamă de gemeni, în timp ce în Polonia, dacă o femeie măritată găseşte un spic dublu, se spunea că va naşte copii gemeni (Olteanu, *Şcoala de solomonie*, p. 246).

[263] G. Ugo Nwokeji, *The Slave Trade and Culture in the Bight of Biafra: an African Society in the Atlantic World*, Cambridge University Press, 2010, p. 104 (trad. n.).

[264] Larry S. Milner, *Hardness of Heart / Hardness of Life, the Stain of Human Infanticid*, University Press of America, Lanham, 2000, p. 464 (trad. n.).

[265] Dennis G. Fowler, *The Ila Speling: Records of a Lost World*, Hamburg, LIT, 2002, p. 118.

[266] Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 52.

ducere a mamei de gemeni şi, în acelaţi timp, izolarea ei cât timp este considerată molipsitoare. Mai mult chiar, „în Uganda, tatăl unor gemeni este tabu câtva timp după naşterea lor; printre alte reguli, este oprit să omoare vietăţi sau să vadă sânge”[267]. Aceleaşi interdicţii le-am întâlnit în perioada de graviditatea a mamei, când aveau repercusiuni grave asupra fătului. Tatăl pare să împărtăşească o condiţie sacralizată în această situaţie, spre deosebire de majoritatea celorlalte prescripţii rituale legate de naştere, în care el nu este menţionat.

În Moldova apare o singură specificare a impactului negativ pe care îl are apariţia gemenilor în comunitate. În localitatea Topoliţa din Neamţ, se crede că aceştia anunţă război sau secetă. O motivaţie similară pentru lipsa de precipitaţii apare în nord-vestul Tanzaniei[268] sau în Africa de Sud[269]. Implicaţia poate fi explicată, la nivel magic, prin abilităţile cu care se nasc pruncii: „după o credinţă larg răspândită copiii gemeni posedă puteri magice asupra naturii, mai ales asupra ploii şi furtunilor”[270]. Începe deja să se contureze simbolistica dual a gemenilor, resimţită acut la nivel tradiţional, prin prisma observaţiei directe. Credinţa că gemenii anunţă belşug în ţară (Boteşti – Suceava şi Gârceni – Vaslui) şi noroc la casa unde apar (Grivița – Galaţi, Gârceni – Vaslui) se situează în opoziţie cu semnificaţiile nefaste. Frecvent, sătenii descriu gemenii în termeni antonimici: unul e mai deştept, altul mai prost (Dealu Morii – Bacău, Nărteşti – Galaţi), unul mai slab, celălalt mai voinic (Satu Nou – Pârgăreşti – Bacău, Pojorâta şi Lupcina – Suceava), unul mai iute din fire, celălalt mai molatec (Nărteşti – Galaţi).

Complementaritatea copiilor face ca ei să formeze o lume de sine stătătoare împreună, o entitate rotunjită şi suficientă sieşi. De aici rezultă gravitatea despărţirii lor, fie prin căsătorie, fie prin moartea unuia dintre gemeni. Cel rămas în urma fratelui care parcurge un rit de trecere primeşte în schimb un omolog al perechii sale: „ăla de pe urmă să scoate dân hiare – îl scoate unu care-i tot într-o lună cu ei. Se aduc hiare (lanţ de împiedicat cai) şi-i leagă de chicior şi-l întreabă altu din casă: –Ti faci frate cu cutare? – Mă fac. – Te lepezi de cutare? – Mă lepăd” (Bogza – Vrancea). Fratele *lunatec* poate restabili ordinea anterioară rupturii, ceea ce previne nenorocirile geamănului rămas fără pereche. Atrage, de asemenea, atenţia similitudinea ritului cu ceremonialul creştin al botezării, mai exact cu secvenţa *Lepădărilor*. Acest indiciu sugerează faptul că are loc o nouă

---

[267] J. G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, p. 194.

[268] Koen Stroeken, *Moral Power, the Magic of Witchcraft*, Berghahn Books, 2010, p. 188.

[269] Yves Bonnefoy, *American, African and Old European Mythologies*, University of Chicago Press, 1993, p. 158.

[270] J.G. Frazer, *Creanga de aur*, p. 141. Pentru exemple numeroase de civilizaţii la care sunt întâlnite convingerile arhaice despre puterile meteorologice ale gemenilor vezi şi p. 142.

geneză a identității comune celor două ființe, iar începutul trebuie să se facă printr-o anulare a tuturor datelor existențiale anterioare.

Identitatea spirituală a gemenilor se întinde pe trei coordonate în istoria culturală a lumii, după cum arată Silvia Ciubotaru în studiul dedicat acestui tip de frați. Ipostaza demiurgică este exemplificată de cercetătoarea ieşeană prin divinități opozante, asemenea corespondenților umani ai gemenilor, de la malgaşi (Zumthor şi Niang), egipteni (Osiris şi Set), brahmani (zeii Gupta), melanezieni (To Kabina şi To Karwuwu), mordvini (Şkai şi Şaitan), ciuci (Creatorul şi Tangen), perşi (Ahura Mazda şi Ahriman), slavii primitivi (Bielibog şi Cernibog) şi români (Fârtate şi Nefârtate)[271]. Echilibrul voinței pozitive cu cea negativă reprezintă formula prin care geneza poate avea loc, idee ce rămâne valabilă şi pentru dimensiunea de întemeietori a gemenilor, prezentă în numeroase culturi ale lumii. Romulus şi Remus, Atlas şi Gadiros, Castor şi Pollux şi mulți alți frați sunt invocați în studiul amintit, drept ctitori ai unor aşezăminte urbane şi țări.

A treia coordonată ține de credința că gemenii „au puterea de a vindeca, descânta şi fărmeca”[272], existentă încă în Moldova. În Podeni – Botoşani, se spune că aceştia pot trata în special bolile de ochi şi vitele bolnave, doar prin atingere. *Chirotetia* era folosită, potrivit Silviei Ciubotaru, şi de sfinții taumaturgici Cosma şi Damian[273]. Alte divinități creştine cu puteri de vindecare invocate în demersul ştiințific al autoarei amintite sunt Chiril şi Ioan, Pantelimon şi Ermodae, Samson şi Diomid. Dar nu numai atingerea gemenilor are puteri expiatoare: „Sârbii cred că pentru a se salva de ciumă trebuie să apeleze la sprijinul a două surori gemene, care au numele asemănătoare (de ex. Stoia şi Stoianka). Ele trebuie să toarcă într-o noapte fire şi să țească din ele un ştergar”[274]. Clarviziunea gemenilor are însă o limitare temporală: „pe vidme le cunosc numai copiii de gemene pân la 7 ani; pe urmă nu le mai cunosc”[275].

La rândul ei, mama gemenilor are capacitatea de a pune oasele scrântite la loc, printr-un ritual încă activ în Moldova. Membrul afectat este aşezat pe prag în localitatea Furcenii Vechi – Galați, sub motivația că „trebuie să iasă răul”. De fapt, femeia care a născut gemeni cheamă în ajutor spiritul tutelar al casei aflat în acest spațiu de trecere sacralizat şi, prin intermediul acestei învestituri magice, ea obține rezultate chiropractice efective.

---

[271] Silvia Ciubotaru, *Gemenii în mitologie şi folclor*, în „Anuar de lingvistică şi istorie literară”, tomul XLIV-XLVI, 2004-2006, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, p. 171-172.

[272] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 44.

[273] Silvia Ciubotaru, *Gemenii*, p. 176.

[274] Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie*, p. 245.

[275] „Ion Creangă”, vol. V, p. 17.

Cele trei valenţe excepţionale ale gemenilor (creatori, civilizatori şi vindecători) capătă în planul imaginarului artistic aura eroică a personajelor cu puteri miraculoase. Tipologizate de Lazăr Şăineanu în categoria *Dioscurilor*, basmele au ca protagonişti gemeni cu nume consonantice: Afin – Dafin, Busuioc – Musuioc/ Siminoc, Măr – Păr. Nivelul fonetic revelează consubstanţialitatea celor doi fraţi meniţi să parcurgă traseele arhetipale. Viziunea animistă, dar şi convingerea că sarcina gemelară se datorează intervenţiilor supraomeneşti face ca eroii să se nască printr-o concepţie imaculată: copiii sunt zămisliţi prin intermediul privirii[276] sau al mirosirii unei flori[277].

Motivul apare şi în basmele în care fecioara este supusă unui parcurs iniţiatic şi aduce pe lume un singur prunc, dar năzdrăvan, în urma unei contagiuni magice cu frunze sau inflorescenţe. Asocierea mentală cu naşterea în afara legăturilor maritale poate furniza o direcţie de interpretare viabilă. Denumirile aparent depreciative pe care le primesc pruncii nelegitimi îi asimilează pe aceştia regnului vegetal, de la obişnuitul *copii din flori*, până la apelativele cu circulaţie zonală: *florari*, *buruienari*/ *buruienei*/ *buruieni*, *urzicari* în Moldova, unde apar mai rar şi termenii *şpuri* (Pojorâta şi Poiana Stampei – Suceava) şi *dudari* (Hemeiuşi – Bacău). Din aceeaşi categorie semnatică fac parte *tufoi*, *tufănea* sau *tufănoi*[278]. Cuvântul s*puri* este atestat cu acest sens de Iulie Zanne[279], dar apare şi în limba engleză sub forma adjectivului *spurious*, cu acelaşi sens, de copil nelegitim.

O semnificaţie secundară a lexemului *spuri* este cea de „vlăstar de măr fără rod, copileţi de porumb”, iar interpretarea ne conduce mai departe la verbul *a copili* din limba română, care înseamnă a îndepărta florile secundare ale unei plante, flori care pot afecta producţia generală (de roşii, floarea soarelui sau crizanteme, spre exemplu). Copiii nelegitimi sunt, asemenea acestor manifestări vegetale, apariţii în afara normei impuse, elemente suplimentare unei rânduieli. Tot la Iuliu Zanne apare şi lexemul *urzicari*, ce pare a avea un corespondent în limbile slave. Despre un bastard se spune că „e găsit în urzici sau născut în urzici”, la ruşi, ucrainieni şi bieloruşi[280].

În satele mordviniene se ocultează modalitatea de concepţie printr-un răspuns neaşteptat de asemănător, la întrebarea copiilor de unde a venit fratele

---

[276] D. Stăncescu, *Sur-Vultur. Basme culese din gura poporului [român]*, ediţie îngrijită, prefaţă şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2000, p. 95.

[277] *Ibidem*, p. 181.

[278] Xenia Costa-Foru, *op. cit.*, p. 110.

[279] Iuliu Zanne, *op. cit.*, vol. II, p. 86.

[280] Galina Kabakova, *L'enfant naturel dans la nature et la société*, în „Études et documents balkaniques et mediterranéens”, nr. 15, Paris, 1990, p. 54 (trad. n.).

sau sora sa: „a fost găsit în urzici”[281]. Aici, copilul are un tată legitim însă miracolul apariţiei sale este pus pe seama aceleiaşi plante neprietenoase. Urzica are caracteristici proprii sacrului, fiind o plantă benefică şi în acelaşi timp periculoasă pentru intruşi. Nou-născutul nu suferă de usturimi ale pielii de pe urma atingerii, fiindcă el este un rezultat al energiei numinoase, iar urzicile au menirea de a-l apăra. Orice plantă cu ţepi sau urticantă are conotaţii apotropaice şi exact aceasta este funcţia unei asemenea localizări pentru copilul neaşteptat de mediul social. În Ucraina, cercetările au condus la o tipologizare a provenienţei miraculoase: în sursa vegetaţională se încadrează găsirea copilului într-o varză, în castraveţi , în urzici, mazăre sau mărăcini. Foarte familiară pentru imaginarul românesc pare formularea „Ai ieşit dintr-o urzică” sau „Era între flori, te-am ridicat de acolo” servită copiilor curioşi de către părinţii stânjeniţi de întrebare. O altă categorie de răspunsuri indică arborii fructiferi sau nu şi pădurea, primite mai ales în estul Ucrainei între Polesia şi Podolia. O sursă suplimentară sugerată pentru „naşterea” copiilor o constituie cursurile şi acumulările de apă[282]. Chiar dacă nu este vorba de concepţia nelegitimă, imaginile folosesc o mitologie specifică pentru concepţia imaculată şi argumentează vitalitatea arhetipurilor în mentalul contemporan.

Corespondenţele între imaginarul lingvistic al altor civilizaţii sunt mai multe chiar, ceea ce ne arată că avem de-a face cu o moştenire culturală, o convingere arhaică închisă în crisalida expresiilor uzuale. *Tufoi* se regăseşte în expresia folosită de brazilieni, *filho das moitas* – „fiii tufelor”[283], în timp ce *buruienari* are un omolog semantic în portugheză: *filho das ervas* – „fiii ierburilor sălbatice”[284]. Pe de altă parte, putem stabili o legătură între numele *champi*, „născuţi pe câmp”, dat de francezi pruncilor nelegitimi[285] şi termenul folosit de romani: *terrae filius*[286], „fiu al pământului” însuşi.

Planul lingvistic şi cel artistic, al basmelor, par să susţină o percepţie străveche asupra procreaţiei: „credinţa că Pământul naşte oameni este universal răspândită. În multe limbi, numele dat omului înseamnă «născut din Pământ». Se crede că pruncii «vin» din adâncurile Pământului, din peşteri, grote, prăpăstii, dar şi din mlaştini, izvoare ori râuri. Credinţe asemănătoare se mai păstrează încă în Europa, sub formă de legende, superstiţii sau doar metafore. Fiecare ţinut

[281] Marikka Mikkor, *op. cit.*, p. 121.

[282] Vezi Natalïïa Gavryliouk, *Cartographie et analyse des rites familiaux*, în „Ethnologie française”, tomul XXVII, nr. 2, 2004, p. 222-223 (trad. n.).

[283] Galina Kabakova, *L'enfant*, p. 53.

[284] *Ibidem*.

[285] Iuliu Zanne, *op. cit.*, vol. II, p. 87.

[286] Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 175.

şi aproape fiecare oraş ori sat are o stâncă sau un izvor care «aduc» copiii: *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen*"[287]. Motivul arhetipal al sarcinii survenite în urma contactului cu viaţa vegetală, fie ea în *forma* unei unei flori sau a unui fruct, a intrat şi în legendele despre naşterea Mântuitorului[288], sub influenţa stratului cultural anterior, observabil în basmele fantastice menţionate.

Matricea telurică motivează şi deprinderea femeilor de a naşte pe jos, pe un strat de paie întins în apropierea vetrei sau într-un colţ de cameră. O modalitate identică a fost atestată în satele mordviniene Sabajevo şi Povodimovo, unde, atunci când s-a impus naşterea în pat, a avut loc o mutaţie[289] pe care am întâlnit-o şi noi în localităţile găgăţene Cosmeşti Vale şi Brăhăşeşti: femeile şi-au întins paiele pe pat. Alegerea locului originar revelează însă importanţa contactului cu *Terra Genetrix*: „Femeia năştea unde-i era mai bine, pe pământ (Dumbrăveni – Gorj). Pe pământ se credea că nasc mai repede (Racoviţa – Gorj). Pe pământ, pe paie, fân, când era naşterea mai grea (Grădiştea – Vâlcea)"[290]. Funcţia terapeutică a „stratului" întins pe jos în încăpere vine pe de o parte, dinspre magia chtoniană a solului din care ne tragem şi în care ne întoarcem, pe de altă parte, de la străbunii familiei deveniţi Manii şi Larii gospodăriei, dacă e să invocăm arhaica îngropare în incintă. În plus, Mircea Eliade aşează concepţia umană în seria gesturilor preluate de la modele supraumane, femeia reluând de fapt actul de rodire a pământului. De aceea, *humi positio* (travaliul desfăşurat pe pământ) este, „întâlnit aproape pretutindeni în lume, din Australia până în China, din Africa până în America de Sud. La greci şi la romani tradiţia a dispărut o dată cu vârsta istorică, dar e neîndoielnic că el a existat într-un trecut mai îndepărtat: anumite statui ale zeiţelor naşterii (Eileithza, Damia, Auxeia) le reprezintă aşezate în genunchi, exact în poziţia în care femeia naşte pe pământul gol. În textele demotice egiptene expresia «a se aşeza pe pământ» înseamnă «a naşte» sau «naştere»"[291].

În continuarea acestei manifestări a apartenenţei la glia matricială venea obiceiul de a aşeza pruncul nou-născut pe pământ şi îngroparea placentei în casă ori în grădină. Prima cutumă este întâlnită „şi la scandinavi, la gemani, la parsi în Japonia şi prin alte părţi ale lumii"[292]. În Moldova, motivaţia pentru depunerea

---

[287] Idem, *Sacrul şi profanul*, traducere de Brânduşa Prelipceanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 122.

[288] Vezi Tony Brill, *Tipologia legendei populare româneşti*, vol. II, ediţie îngrijită şi prefaţă de I. Oprişan, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2006, p. 142: *Fecioara zămisleşte pe Iisus*, tipul 13974, *Mirosirea lămâii* şi tipul 13975, *Mirosirea florii şi naşterea prin creştetul capului*.

[289] Marika Mikkor, *op. cit.*, p. 114.

[290] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. I, p. 11.

[291] Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, p. 176.

[292] *Ibidem*, p. 177.

pruncului înfăşat la sol păstrează vie asocierea cu substanţa din care se trage copilul, căci el va fi „tare ca pământul" (Glodu – Suceava), la fel de rodnic (Ibăneşti – Botoşani) şi va munci cu plăcere la câmp (Bijghir – Bacău, Boteşti – Suceava).

Circumscrierea copilului în perimetrul natal are valenţe similare cu lovitul uşor de sobă, care primea aceeaşi explicaţie a „tăriei" preluate de la elementul sacru. Spiritele locului sunt anunţate de sosirea copilului, care le este închinat prin aşezarea pe vatră sau pe pământ, ceea ce face ca divinităţile casei să îl ia în grija lor. Mai mult decât atât, în condiţiile în care înhumarea arhaică era făcută în incinta casei, gestul de a aşeza pruncul la nivelul solului constituie o închinare a lui către strămoşii deveniţi Larii familiei.

O replică a ritului de după naştere apare în ceremonialul botezului, când copilul este depus pe podeaua bisericii şi naşul îl ridică, lăsând uneori în loc bani. Dacă în primul caz tatăl era cel care consfinţea apartenenţa pruncului la neam şi gospodărie, în procesul de creştinare, naşul îşi recunoaşte „fiul" şi îl integrează comunităţii religioase printr-o gestică a spaţialităţii. Biserica se suprapune peste casa sacralizată, în timp ce naşul de botez reconfigurează naşterea pe coordonate spirituale.

Ofranda care constă în *locul copilului* alimentează sursa magică de vitalitate şi prosperitate. În Ucraina, aceasta se îngropa împreună cu bani, pâine, sare, boabe de grâu, ba chiar cu un cocoş sau o găină vie[293]. La fel ca la români, locul în care se ascundea placenta oscila între interiorul camerei şi grădină. Gestul de a îngropa *casa copilului* în odaia în care a avut loc naşterea îl predispunea pe acesta la un ataşament faţă de familie şi pământul natal, întocmai ca aşezarea pe sol. La Ibăneşti – Botoşani, se credea că pruncul va sta cu casa şi va avea tragere de inimă înspre căminul părintesc, o credinţă pe care o putem explica prin faptul că substanţa organică în care este depozitată vitalitatea lui primară a devenit una cu altarul casei. Atunci când grădina primea sacul amneotic se urmărea preluarea atributelor superlative ale arborilor, prin îngroparea la rădăcina pomilor, despre care am văzut mai sus că au capacitatea de a fecunda în mod magic femeile.

Când un *copil din flori* vine pe lume, violenţa manifestărilor uraniene şi fenomenele contradictorii stârnite de acest eveniment atrage atenţia întregii comunităţi. La Farcaşa, în judeţul Neamţ, se spune că furtuna iscată din senin, cu averse, are loc în momentul în care dă naştere o femeie nemăritată. În 1913, se cunoştea aceeaşi explicaţie pentru capriciile vremii în Ardeal: „când e vânt mare – vifor – vara se zice că este vreo fată mare care a conceput"[294]. Celălalt tip de manifestare atmosferică este cauzată de aceeaşi abatere de la norma socială şi a

[293] Olena Boriak, *op. cit.*, p. 35.
[294] „Ion Creangă", vol. V, p. 308.

firii, în viziunea populară: „Când plouă cu soare se zice că sunt multe fete însărcinate". Credința a fost atestată în 1912 în satul Țigănești din Galați[295], și în localitatea Vârful Câmpului, din Botoşani în anul următor[296], dar şi anterior, la sfârşitul secolului al XIX-lea[297]. În satul Feştelița, de pe Valea Nistrului de Jos, se credea acelaşi lucru la începutul anilor ´30 ai secolului trecut: „când plouî cu soari ieste-o fatî îngreunatî-n sat"[298].

Zămislirea imaculată, sub efectul supranatural al naturii, se continuă în reacțiile meteorologice, care dau de veste despre un viitor membru al societății ce nu se stă sub semnul obişnuitului, ca exemplificare a veridicității pe care textul scris pe o tăbliță orfică o are: „Sunt fiul Pământului şi al Cerului înstelat"[299]. În Bosnia, planul uranian pare a cere îndeplinirea rânduielilor rituale: vremea urâtă ce ținea timp îndelungat era pusă pe seama faptului că un *copil din flori* s-a înecat şi stă sub apă undeva[300]. În toate aceste situații, dimensiunea cerească devine un martor al concepției nelegitime şi reacționează asemenea unui ecou pentru a face întreaga comunitate conştientă de evenimentul ieşit din firea lucrurilor.

„Complicitatea" dintre fetele mari şi mediul ambiant poate da chiar puteri demne de solomonari. La Răviga – Ialomița se credea că fetele mari însărcinate pot lega şi dezlega ploile[301], asemenea gemenilor invocați mai sus. Ceea ce îi uneşte pe copiii născuți fără un tată legitim de frații care au împărțit în acelaşi timp pântecul matern este tocmai participarea naturii la apariția lor, printr-o fecunditate nefirească şi în acest context, este de aşteptat ca oamenii să aibă convingerea că pruncii „gemeni şi cei din flori sunt mai norocoşi decât ceilalți" (Satu-Mare)[302].

Copiii din flori beneficiază chiar de o pavăză împotriva forțelor malefice, fiindcă de ei „nu se prind farmecele, vrăjile sau blestemele"[303]. Condiția lor nativă are o coordonată „sălbatică", fără vulnerabilitate în fața entităților malefice. Din acelaşi motiv, copiii şubrezi cărora li se reconfigura simbolic naşterea prin diverse ritualuri (vânzarea pe fereastră, trecerea printr-o groapă etc.), primeau nume de animale ale pădurii: Ursu, Lupu. Consubstanțialitatea pruncului fără tată oficial cu mediul neîmblânzit se păstrează pe tot restul vieții:

---

[295] „Ion Creangă", vol. IV, p. 180.
[296] *Ibidem*, p. 370.
[297] Iuliu Zanne, *op. cit.*, vol. II, p. 132.
[298] Petre V. Ştefănucă, *op. cit.*, p. 197.
[299] Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, p. 197.
[300] Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie*, p. 409.
[301] Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 90.
[302] Vasile Scurtu, *op. cit.*, p. 44.
[303] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 45.

„Cân să duśe îm pădire la vânat apu are să zgodźască [nimerească], că iel îi cópil" (Şopotu Nou – Caraş Severin)[304]. Aşadar, animalele din mediul silvestru îl recunosc pe pruncul zămislit cu ajutorul naturii şi i se dăruiesc.

În plan social, ei primesc toate premizele unei reuşite, aparent ca o compensaţie pentru stigmatul care îi marchează în comunitate. Deştepţi, frumoşi şi norocoşi, înţelepţi, vrednici la muncă şi firi vesele, pruncii nelegitimi au parte de un destin favorabil, tocmai datorită implicării pe care factorul supra-uman pare să o aibă. Fecundarea magică, contactul cu matricea telurică, ofranda pentru pământul mamă şi însoţirea gestaţiei cu semne uraniene acţionează asupra personalităţii copilului într-un mod benefic. O parte din natura specială a copiilor se transferă asupra celor care înfruntă percepţia socială negativă: „la fatî mari, cari o făcut un baistruc, sî botedz, cî-ţ merźi la gospodarii (Tudora – Valea Nistrului de Jos)"[305].

Convingerile arhaice care se ţes în jurul unor naşteri neobişnuite, fie că e vorba de gemeni, fie de *spuri*, se transsubstanţializează în eroi năzdrăvani de basme fantastice. Personaje precum *Voinic de codru*, *Busuioc verde* sau *Frunză verde* demonstrează prin funcţia denotativă a numelui faptul că au avut parte de o zămislire miraculoasă. Mai mult, ele sunt legitimate chiar de divinităţile creştine, în creaţiile populare: „– Cum îi pui numele Petre? – Poi cum să-i pui, Doamne, ştiu eu?! Să-i pun Petre? – Nu! Să-i punem Frunză-Verde, că-i făcut din frunză. E fată nevinovată. Şi i-a pus Frunză-Verde. Ş-a plecat moşâi"[306]. Tocmai această origine magică permite înfăptuirea gesturilor eroice, capabile să revigoreze întreg universul uman. Busuioc şi Siminoc şi întreaga serie de protagonişti aflaţi într-un raport de interdependenţă spirituală se alătură galeriei de fraţi mitologici, întemeietori de lume. Planul artistic furnizează exemplificări pentru credinţele atestate în întreaga lume, în timp ce nivelul sintagmatic al limbii, apelativele aparent depreciative pe care copiii fără tată le primesc, conţine indicii ale unui substrat cultural arhaic.

Un ultim argument în favoarea faptului că expresia *copii din flori* conţine sugestii ale mitului universal despre ontogeneza fabuloasă îl reprezintă practicile de refacere a naşterii prin mijlocirea matricei telurice. Asemenea naşterii pe sol, a depunerii copilului după expulzare şi a îngropării materiei organice produse de fenomenul naşterii, implicarea pământului în practicile taumaturgice de salvare a cazurilor disperate de boală (epilepsie, distrofie musculară, plâns convulsiv

---

[304] Emil Petrovici, *Folclor din Valea Almăjului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", Bucureşti, nr. II, 1933, p. 50.

[305] Petre V. Ştefănucă, *op. cit.*, p. 81.

[306] I. Oprişan, *Basme fantastice româneşti*, vol. II, *Frumoasa lumii*, Editura Vestala, Bucureşti, 2003, p. 120.

prelungit) vorbeşte despre credinţa universală că omul se trage din acest element primordial: „În foarte multe limbi omul este numit: «cel născut din Pământ» (cântecele ruseşti, miturile laponilor şi ale estonienilor etc.)”[307]. În Moldova, terapia magică de tipul trecerii prin substanţa chtoniană este frecventă, dar vom cita doar o parte: „când e slab copilul, în socute, faci o groapă pe un dâmb şi-l treci prin groapă, unde-i rămâne cămaşa şi iese curat” (Frătăuţii Noi – Suceava), „dacî copilu îi bolnăvicios îi schimbă numele şi-l pitreci printr-o bortî făcutî în pământ. Lasă hainele la groapă si unde iese, îi dă haine noi. Îl dă la unu cari ari copii mulţ” (Ceahlău – Neamţ). Bolnavul este trecut de trei ori, la ora 12 noaptea, prin gaura din pământ, săpată sub o rădăcină de copac; în groapă se lasă pelinca lui, iar la întoarcerea acasă se îmbracă în alte haine, noi (Lodu – Suceava).

Reluarea antropogenezei se face, în alte ritualuri simbolice, prin figurarea expulzării din cămaşa cu care era îmbrăcată mama când copilul bolnăvicios a fost născut, cu ajutorul casei natale (din care copilul este vândut sau dat de pomană pe geam) sau al unui arbust cu spini (măceş). În cazul remediului magic folosit în Mănoaia – Neamţ, împotriva bolii *baghiţă* (pusă pe seama etimolgiei arhaice a slavului *baba* şi cunoscută în Ucraina sub o formă lexicală apropiată de cuvântul românesc - *babytsi*[308]), renaşterea cumulează atât simbolurile căminului sacralizat de prezenţa divinităţilor tutelare, cât şi imaginea pântecului terestru din care provine omul: „se făcea o groapă în casă şi se aşternea peste ea un sac pe care se aşeza copilul (...). Se trăgea copilul de trei ori peste groapă şi se freca apoi cu seminţele şi alimentele aflate alături. Toate acestea se îngropau, iar «copilul se vindeca»”[309]. Funcţia de ofrandă pentru pământul capabil să regenereze organismul uman este suplimentată aici de identificarea alimentelor cu persoana tratată, prin intermediul magiei de contagiune. Îngroparea cânepii, unturii de porc, a brânzei şi a grâului reprezintă o înhumare a bolnavului însuşi pe de o parte, iar pe de cealaltă pare, Larii casei primesc o ofrandă în schimbul sănătăţii dorite.

Trecerea pe sub pământ are în plan secund mitologia dedicată maicii terestre, *Mutter Erde*, cum este ea numită constant în literatura de specialitate. Dacă prima naştere a fost mediată de mama umană, care a *primit*, în accepţia lui Mircea Eliade, spiritul copilului ce se afla în mediul natural, cea de-a doua ivire în lume nu mai foloseşte intermediari şi dă pruncului şansa de a începe el lumea, prin mitul cosmogonic. La triburile navajo, „pentru a-i reda sănătatea se reface în prezenţa bolnavului procesul lumii, se reactualizează emersiunea primilor

[307] Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, p. 174.
[308] Olena Boriak, *op. cit.*, p. 32.
[309] Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical*, p. 121.

oameni din sânul Pământului. Prin faptul că această antropogonie (precedată, de altfel, de povestirea cosmogoniei) devine prezentă şi activă, bolnavul îşi recapătă sănătatea: el simte în fiinţa sa intimă procesul primordial al emersiunii. Cu alte cuvinte, el redevine contemporanul cosmogoniei şi antropogoniei"[310].

Mai mult decât o simplă simulare a decesului, menită să păcălească moartea hotărâtă să îl smulgă din lumea viilor, ritualul de petrecere a sufe-rindului prin pământ se bazează pe originea primară a omului şi dă timpul de la început. Rostogolirea copilului bolnav pe mormânt, de asemenea atestată în Moldova zilelor noastre, trimite în mod direct la mimarea dispariţiei pentru iden-titatea veche a bolnavului, în timp ce dezbrăcarea copilului de haine în mo-mentul parcurgerii unui tunel implică în mod evident simbolurile naşterii propriu-zise. Mircea Eliade apropie acest ritual de ceremonialul baptismal, mult mai frecvent întâlnit în riturile de disoluţie a fiinţei umane deteriorată de boală sau de statutul ontologic încheiat: „îngroparea simbolică, parţială sau totală, are aceeaşi valoare magico-religioasă, ca şi cufundarea în apă, botezul. Bolnavul este regenerat, se naşte încă o dată"[311]. Similitudinea dintre cele două tipuri de moarte simbolică are la bază substanţele originare ale vieţii, apa gestaţională şi solul fecund.

Legătura copiilor cu natura pare, în consecinţă, mai adâncă decât suntem deprinşi a conştientiza. „Naşterea din flori este deci un semn exterior al unui destin special, nu un temei al lui"[312]. Directa înrâurire dintre fertilitatea copacilor şi a plantelor în general, şi numărul de embrioni ce se dezvoltă în pântece, precum şi sugestia unei paternităţi propriu-zise a mediului înconjurător asupra copiilor care apar în contexte sociale necanonice sugerează că binecunoscuta formulă *copii din flori* poate conţine mesajul de decriptare a unui imaginar primar, când pământul şi roadele lui erau resimţite ca sursă autentică a vieţii umane.

• *Mânecile moaşei*

Necunoscutul din care se iveşte nou-născutul este dominat de o energie miraculoasă, ce poate fi atinsă doar de fiinţa iniţiată. Puterea numinoasă provoacă o contagiune impură pentru profani şi, de aceea, contactul cu perechea mamă – prunc are loc în momentele critice ale trecerii rituale doar sub protecţia statutului de moaşă şi, mai apoi, al celui de naşă, aceste două identităţi fiind capabile să neutralizeze încărcătura negativă a lumii neştiute.

---

[310] Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, p. 172.

[311] Idem, *Sacrul*, p. 125.

[312] Florica Lorinţ, *Obiceiuri de la naştere din Oltenia de Nord*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul XIV, nr. 2, Bucureşti, 1969, p. 109.

Pentru cazna ei, moaşa primea trei categorii de recompensă, care evoluau de la plata individuală a lehuzei, la cea a grupului de femei preocupat de apariţia copilului (banii puşi în apa de scălduşcă sunt pentru moaşă) şi până la recunoaşterea generală a comunităţii, care avea loc la cumetrie, prin *pupăza* în care se înfigeau monede destinate *bunicii de neam*. Aceste etape corespund schemei ample a obiceiurilor, în virtutea căreia cercurile se lărgesc atât temporal, cât şi spaţial, pentru a elibera individul înapoi în colectivitate abia după ce riscul de contaminare nefastă a trecut. De aceea, moaşa din Ucraina nu are voie să participe la alte naşteri înainte de a fi fost curăţată ritual de către lehuza ajutată[313], tocmai în modul despre care vom discuta în continuare.

Răscumpărarea riscului asumat de a manevra energia instabilă a nou-născutului se transformă treptat într-un mecanism social susţinut de legături rituale, pentru care recunoştinţa devine cheia de boltă : „sentimentele de gratitudine funcţionează asemenea unui ciment moral al societăţii umane şi culturii ei. Fără recunoştinţă nu ar mai exista continuitate socială din moment ce ea hrăneşte şi întreţine reţeaua de relaţii sociale din care facem parte”[314]. Datoria morală faţă de femeia care a asistat naşterea este regăsită în credinţa că moaşa trebuie trecută în pomelnic (Nărteşti – Galaţi, Ruginoasa – Neamţ). Legătura cu *moaşa de neam* se pecetluia prin *dar*, pentru că acesta „exprimă conştiinţa apartenenţei la un grup”[315], iar lehuza trebuie să reintre treptat în acesta. De aici vine gradaţia lină a darului pentru moaşă, a cărei contaminare se diminua o dată cu focarul de energie impură a lehuzei. Moaşa juca un rol fundamental în evoluţia mamei şi a nou-născutului, făcând parte din clasa intermediarilor între lumi ce „nu au ca finalitate doar neutralizarea impurităţii ori atragerea maleficiilor asupra lor, ci servesc ca punte, înlănţuire, legătură, pe scurt, facilitează schimbarea stării, fără zguduiri sociale violente sau opriri bruşte ale vieţii individuale şi colective”[316].

Ritul de purificare premergea propiţierea şi caracterul magic al darului printr-o practică ce se desfăşura la câteva zile după naştere, când proaspăta mamă s-a mai întremat. Moaşa îşi încheie acum atribuţiunile obligatorii printr-o baie pe care o face lehuzei, cel mai frecvent după opt zile de la naştere, dar şi mai devreme. În satele gălăţene Ireasca şi Gohor, în Păltiniş – Botoşani şi Bârjoveni – Neamţ, femeia era spălată după numai trei zile. Practica este cunoscută în Barcea, Galaţi, sub formula „vine moaşa şi te ridică de pe paie”, deşi naşterea pe aşternut de fân nu se mai află în amintirea locuitorilor. Expresia

[313] Olena Boriak, *op. cit.*, p. 39.

[314] Aaftke E. Komter, *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 58 (trad. n.).

[315] Ofelia Văduva, *Magia darului*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997, p. 76.

[316] Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p.52.

arată, fără îndoială, că obiceiul a existat, memoria cuvântului acționând frecvent ca spațiu de retragere (doar aparent pur artistic) pentru practicile arhaice.

Volumul dedicat Moldovei, din seria *Sărbători şi obiceiuri*, nu menționează deloc termenul *mâneci* pentru darul moaşei ce se dă la baia rituală, dar ritul este cunoscut astfel în toate satele moldoveneşti. Doar volumul al III-lea, despre regiunea Transilvaniei conține acest „plocon" precis, întâlnit în satul Ponor, din județul Alba: „moaşa primea de la mamă o pereche de mâneci de pânză, un metru jumătate de pânză"[317]. Contextul în care se oferea țesătura este cel care revelează adevărata lui funcție. În majoritatea satelor din Moldova, lehuza turna apă pe mâinile moaşei, după ce a fost curățată de aceasta. Uneori gestul, ce a fost interzis pe durata sarcinii, se desfăşura după anumite reguli: apa se turna dintr-o cană în trei rânduri, a treia oară lehuza având grijă să curgă tot conținutul (Furcenii Vechi – Galați)[318], „țânea moaşa aşa [palmele căuş], îi puneai săpunu-n mânî şî puneai prosop pi mânili ii şî tu cu o canî, ca lăuzî, o turnai odatî, ca sî … măriti răpidi fata sau băetu sî-nsoari … sî nu stea ani mulț!" (Brăhăşeşti – Galați)[319], „vinea şî spăla întâi moaşa pi lehuzî, aşa pi fațî şî pi mânî tot cu aghiazmî, pi urmî lehuza pi moaşî ş-apu moaşa întindea mânur'li, aşa, şî-i punea doi metri di pânzî di pi cap, aşa, pitrecea pisti mânuri" (Şaru Bucovinei – Suceava)[320]. Ca răspuns la *Chestionarul folcloric şi etnografic general*, trimis în 1970, învățătorul Ioan Luca din Farcaşa, Neamț, a strâns următoarele informații, consemnate ulterior şi pe bandă magnetică: „moaşa spală lehuza pe obraji şi pe mâini, până la coate, o şterge cu un şervet şi o bucată de pânză nouă. Acest şervet şi pânză poartă numele de *mâneci* şi se consideră un dar făcut moaşei. În trecut, mânecile trebuiau să aibă lungimea care să treacă pe după cap până la vârful degetelor şi să treacă lungimea palmelor"[321]. Darul individual al lehuzei, ce regla raportul cu moaşa pe ambele paliere ale existenței umane, aici şi dincolo de *marea trecere*, se axează pe simbolistica mâinii, care nu numai că a intrat în contact cu ființele şi lichidele matriciale, impure, dar a şi participat activ la aducerea nou-născutului în spațiul domestic.

Spălatul ritual al membrelor superioare era întâlnit astfel în prima jumătate a secolului trecut: „Când pleacă la o săptămână, mama «o spală pe mânuri până la glezne» şi o şterge cu un ştergar nou, neîntrebuințat până atunci"[322]. Lexemul *gleznă* ar putea crea falsa impresie că lehuza oferea şi ea, în satele din Crişana investigate de Vasile Scurtu, o baie generală moaşei, dar

[317] *Sărbători şi obiceiuri*., vol. III, p. 11.
[318] AFMB, Cd. 850, 2006.
[319] *Ibidem*, Cd. 967, 2009.
[320] *Ibidem*, Mg. 673, I, 11, 1988.
[321] *Ibidem*, Mg. 256, I, 8, 1977, culeg. Ion H. Ciubotaru.
[322] Vasile Scurtu, *op. cit.*, p. 164.

sensul de aici are la bază o analogie cu talpa piciorului. În Palanca, Bacău şi Priponeşti, Galaţi, dialectologii care au redactat *Noul Atlas Lingvistic Român* au primit informaţia că la încheietura mâinii se spune tot glezнă[323]. Similitudinile de construcţie a ligamentelor şi falangelor au fost duse mai departe în imaginarul popular: în zona Maramureşului, foarte apropiată de Satu-Mare, de unde avem informaţia etnografică, se folosesc următoarele expresii pentru a desemna podul palmei: *călcâiul mîinii*[324] şi *călcâiul pălmii*[325]. Lehuza spăla aşadar palmele moaşei, cele mai afectate pe timpul procesului de expulzare a fătului, şi răscumpăra macularea prin mânecile devenite aici ştergar. În Maramureş, ritul este cunoscut ca *spălatu' pă mânuri* şi nu are o dată fixă, îndeplinindu-se în ziua botezului (la Rogoz), după trei zile (Cupşeni) sau la şase săptămâni (Costeni): „Nepoata o spăla pe mâini pe moaşă, cu apă neîncepută, sau aghiazmă, după care rostea formula de iertare: – Iartă-mă, moşică, pentru păcatele mele! La care moaşa răspundea: – Te iert şi Dumnezo Sfântu' să te ierte! Formula se repeta de trei ori în faţă şi de trei ori în spatele moaşei. Moaşa era apoi ştearsă de către nepoată pe mâini cu un ştergar brodat nou, care rămânea la ea ca dar"[326].

Atât numele ritualului cât şi desfăşurarea lui sunt similare cu practicile din centrul, sudul şi vestul provinciilor ruseşti, potrivit cercetătoarei T. A. Listova. „Spălarea mâinilor" avea loc, de regulă, în a treia zi, dar şi în a noua, a douăsprezecea zi sau după botez, şi prevedea turnarea apei de trei ori moaşei şi de alte trei ori mamei, dăruirea de obiecte simbolice (dintre care săpunul era obligatoriu) prin aşezarea lor pe mâinile bătrânei şi dialogul (identic celui din Maramureş) prin care moaşa şi lehuza îşi cereau iertare reciproc[327]. Asemănările merg mai departe în cazul localităţii Novgorod de la începutul secolului al XX-lea, pentru că aici se obişnuia să se dăruiască „o batistă sau o pânză de bumbac din care să-şi facă moaşa mâneci"[328]. Ceremonialul apare şi la bulgari, unde se repetă pe 21 ianuarie (8 ianuarie în calendarul Gregorian), când e Ziua bunicilor, dar şi a cadrelor medicale cu specialitate obstreticală sau ginecologică[329].

---

[323] *Noul atlas lingvistic român*, I, *Moldova şi Bucovina*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, p. 193, harta 89.

[324] *Atlasul lingvistic român pe regiuni*, I, *Maramureş*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, harta 125, localităţile Giuleşti, Săpânţa, Săcel ş.a.

[325] *Ibidem*, localităţile Moisei, Petrova ş.a.

[326] Pamfil Bilţiu, *op. cit.*, p. 227.

[327] T. A. Listova, *Russian Rituals, Customs, and Beliefs Associated with the Midwife (1850-1930)*, în *Russian Traditional Culture. Religion, Gender, and Customary Law*, edited by Marjorie Mandelstam Balzer, M.E. Sharpe, Armonk, 1992, p. 130 (trad. n.).

[328] *Ibidem*, p. 133.

[329] Kirilka Stavreva, Lynette Quek, *Cultures of the World. Bulgaria*, Marshall Cavendish Benchmark, Tarrytown, 2008, p. 67.

Menţiunea din Farcaşa, Neamţ, care sublinia că şi antebraţul trebuia curăţat în mod ritual este semnificativă în mod special pentru relaţia ce trebuie făcută între lustraţie şi dar, altădată măsurat *cu cotul*, adică după lungimea antebraţului: moaşa primea trei coţi de pânză (Păltiniş – Botoşani). Elena Sevastos atesta, la sfârşitul secolului al XIX, aceeaşi măsurătoare. „Moaşei se dăruiesc mâneci: o rochie, stani de cămeşă, un tulpan, un bariz, *trei coţi de pânză*”[330]. Astăzi femeile au metrul ca etalon, dar conversia coţilor poate fi regăsită în lungimea materialului: doi metri de pânză „din cap şî pânî gios”(Bohotin – Iaşi)[331], unu-doi metri (Brăhăşeşti – Galaţi, Dragosloveni – Vrancea), un metru jumătate (Valea Oilor – Iaşi), doi metri (Cucuieţi – Solonţ – Bacău, Vulpăşeşti – Neamţ, Nărteşti – Galaţi, Şaru Bucovinei – Suceava). Un cot de pânză are, în Moldova, 0,637 metri şi înmulţirea cu trei, cât se dăruiau iniţial cu acest prilej, ne aduce la 1,911 metri de pânză pe care moaşa trebuia să-i primească de la femeia pe care a ajutat-o. Atunci când nu este folosită nici o unitate de măsură, menirea pânzei este foarte clară în mintea femeii: „şî mânicili-i dă, s-o murdărit ie pi mânici şî-i dai o buca’ di pânză, cam di douî mânici” (Bârjoveni – Neamţ)[332], „o bucatî di material, spunea cî di mânici” (Tecuci – Galaţi)[333].

Legătura dintre braţele care au adus pruncul pe lume şi ţesătura ce răscumpără pericolul magic este cât se poate de vie în mentalul popular, deşi relaţia devine mai puţin vizibilă o dată cu abandonarea etalonului ce are la bază corpul uman (cot, picior). În actul moşirii, totul depinde de cele două braţe, de capacitatea lor de a percepe momentul oportun pentru manevrele obstetricale şi de aceea obiceiul se axează pe membrele superioare. Murdărirea lor fizică şi magică este dovada ajutorului dat ce trebuie acum răscumpărat: „io sî fiu plătitî şî mata curăţatî” (Gohor – Galaţi)[334], „sî sî şteargî, sî fii curatî, c-o pus mâna pi tini” (Ireasca – Galaţi)[335], „ca sî-i speli păcatele” (Tecuci – Galaţi)[336], „îi dai o bucatî di pânzî din cap şî pânî gios. Doi metri. Îi dai doi metri di pânzî-ntreagî (…) cî ea…cu acelea s-acoperî ea, murdăria cari-o strâns ea, o spălat pi gios” (Bohotin – Iaşi)[337]. Aceeaşi imagine a dereticării locului de naştere este invocată de explicaţia primită în Berezeni, Vaslui.

Importanţa acestui rit a făcut să nu dispară conştiinţa obligativităţii lui, în condiţiile în care practica moşirii acasă, de către o bătrână fără pregătire

---

[330] Elena D.O. Sevastos, *op. cit.*, p. 186.
[331] AFMB, Mg. 619, I, 14, 1987.
[332] *Ibidem*, Mg. 656, I, 8, 1989.
[333] *Ibidem*, Cd. 986, 2009.
[334] *Ibidem*, Cd. 985, 2009.
[335] *Ibidem*, Cd. 986, 2009.
[336] *Ibidem*, Cd. 985, 2009.
[337] *Ibidem*, Mg. 619, I, 14, 1987.

medicală, a dispărut de zeci de ani: „femeile continuă să le dăruiască şi astăzi moaşelor. La Faraoani – Bacău, femeia care le ajuta pe semenele ei să nască primea de la acestea «doi coți de pânză şi o lumânare». În zona Romanului, la Adjudeni, moaşei i se plătea pentru osteneală, dar «se dădea şi o bucată de pânză albă, numită *mâneci*». În satul Fărcăşeni, din județul Iaşi, «moaşa primea o pereche de *mâneci* din pânză de bumbac sau de fuior». Mai mult decât atât, dacă prin alte părți i se oferă *moaşei* colaci, obiecte de îmbrăcăminte, prosop, săpun etc., toate aceste daruri se numesc astăzi *mâneci*"[338]. În cazul în care *mânecile* nu se dădeau, lehuza trebuia să-şi ispăşească greşeala în post-existență, căci moaşa nu e curată pe lumea cealaltă (Furcenii Vechi – Galați) şi femeia trebuie să o curețe cu gura (Farcaşa – Neamț).

La începutul secolului trecut, în zona Botoşanilor, era consemnată o pedeapsă post-mortem similară: „mâneci să dai la toate cele ce se încruntă de sânge la tine la facere, pentru că pe ceia lume umbli după ceia ce te-a moşit cu şervet şi cu apă"[339]. Mâinile însângerate ale moaşei sunt indicate ca motivație a ritualului nu numai în Moldova (Grințieş şi Farcaşa – Neamț), ci şi în Ucraina[340] şi Rusia. În ultima zonă invocată se credea că neîndeplinirea rânduielii atrage o Viață de Apoi în care moaşa va fi murdară până la cot de sânge[341], adică exact zona anatomică accentuată simbolic în credințele noastre.

Purificarea repetată a mâinilor moaşei, mai întâi prin apă sau agheasmă, apoi prin ştergar şi abia la urmă prin atingerea de pânza dăruită arată, pe de o parte, gradul ridicat de pângărire provocată, iar de pe altă parte, importanța pe care brațele moaşei o poartă în mentalul arhaic. La Nărteşti, Galați, în ianuarie 2009, ni s-a relatat momentul dezgropării *moaşei de plasă*, care, conform sătenilor, adusese pe lume o sută de copii (numărul este indicat în multe localități şi reprezintă un superlativ absolut la nivelul percepției umane). Spre surprinderea întregului sat, corpul femeii îşi urmase procesul de dezintegrare în mod nefiresc. Deşi trupul păstra doar oasele, mâinile moaşei, adică palma şi antebraţul ei erau integre, chiar dacă în altă substanță: „O văzut-o cî era mânili ii albe, albe, albe, albe, albe şî sî …dacî punea mâna aşa, pi degitili ii, uiti aşa, sî sfărâma, nu mai rămânea degiti-ntregi, da! Cî ea dac-o moşât mult, o scăpat mulț copii di la moarti, ştii? Ea ştia toate metodele, dac-o moşât mult …Mânili erau întregi, albi, pi piept aşa…Ş-o-ncercat oamini sî puí … cicî uiti mătuşa Ilinca ci mâini albi ari! Sî măcinau aşa…"[342]. Sfințenia moaşei a stat în mâinile ei

[338] Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II, *Obiceiuri familiale şi calendaristice*, Editura Presa Bună, Iaşi, 2002, p. 10.

[339] „Ion Creangă", vol. IV, p. 116.

[340] Olena Boriak, *op. cit.*, p. 39.

[341] T. A. Listova, *op. cit.*, p. 131.

[342] AFMB, Cd. 986, 2009.

pricepute, fără de care atât viața mamei, cât şi a pruncului se puteau pierde. Membrele superioare ale moaşei sunt definitorii pentru meseria ei şi primesc un accent special şi în provincia rusească Saratov, în cadrul ritualului de înmormântare: „când o moaşă moare, femeile pe care le-a ajutat să nască îi înfăşoară panglici în jurul mâinilor, ca să fie recunoscută şi ajutată de copiii morți”[343]. De asemenea, în numeroase localități din Bulgaria, moaşele erau îngropate cu mănuşi pe mâini[344]. Toate aceste evidențieri ale brațelor sunt motivate la nivel spiritual de contactul impur pe care îl stabileşte moaşa cu substanțele fiziologice şi cu pruncul sosit din necunoscut.

La un nivel conceptualizat, „brațul este simbolul forței, al ajutorului acordat, al protecției”[345], iar țesătura are menirea de a înlocui mâinile, întocmai ca în cazul Crăciunesei, care reprezintă arhetipul *moaşei de neam*, tot aşa cum naşterea pe paie este explicată adeseori de sătence ca repetare a modului în care a fost născut Iisus Hristos. Moşirea pruncului sfânt de ziua lui Crăciun a fost socotită o impietate, care trebuia sancționată, potrivit unei variante din nordul Moldovei a legendei: „Femeia lui Crăciun aude pe Maria trudindu-se, se duce şi-i stă într-ajutor, şi naşte pe copil prin creştetul capului. Înveleşte cu fân pe lăuză şi se cam duce în casă să deie cafeaua şi dulcețuri la musafiri, că se gătiau de ducă. Cum era cu mânecile suflecate, iea tablaua, dar uită să se spele de sânge. Crăciun, când vede ruşinea ce-i face femeia, repede iea o bărdiță, *haț* mânile şi le pune pe prag, i le taie din coate şi le asvârle în pod” [346].

Un alt text indică încheietura mâinii (denumită gleznă!) ca punct de secționare: „Unchiaşul ei însă nu era om de înțelegere. A apucat pe babă de mână, a adus-o la tăietor şi acolo i-a ciuntit mânile din glesne” (fostul județ Tecuci)[347]. Nivelul până la care sunt mutilate mâinile este dat de gradul de întinare: „prin această naştere şi-a pângărit sfințenia sărbătorilor ce începuseră, tăie cu barda amândouă mânile ale nevestei sale, pe cari le credea spurcate” (Bucovina)[348]. Iconografia Adormirii Maicii Domnului cuprinde în mod frecvent în România imaginea unui *jid* cu palmele tăiate (mâinile retezate din glezne, aşadar) alături de năsălie, datorită unei influențe dinspre mentalul tradițional: „credința populară că Fecioara Maria are puterea de a reconstitui brațe

[343] T. A. Listova, *op. cit.*, p. 130.

[344] *Trabalhos de antropologia e etnologia*, vol. XLI, Sociedade Portuguêsa de Antropologia e Etnologia, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (Instituto de Alta Cultura), 2001, p. 161.

[345] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 202-203.

[346] Tudor Pamfile, *Crăciunul*. Studiu etnografic, Librăriile Socec & Comp. şi C. Sfetea, Bucureşti, 1914, p. 111.

[347] *Ibidem*, p. 113.

[348] *Ibidem*, p. 116.

amputate”[349]. Acest lucru se vede limpede în colinde tip VIII, 169, *Crăciun şi Crăciuneasa*. Deşi episodul amputării braţelor lipseşte în varianta pe care o vom cita, culeasă în Sohodol – Bihor, moaşa palingenezică are infirmitatea aceasta, alături de toate celelalte handicapuri pe care Sfânta Maria le vindecă în literatura apocrifă: „ – O, iertu-te, iert, Crăciune, /Dar tu să-m aduci /Pă d-Ileanca ta /*Moaşe fiului*” (s.n.). / Crăciun grăiie: /– O, cum-oi aduce, Maică, /Că di picioare-i schioapă, /Di brânci cioantă, /De ochi îi oarbă?” /Maica-ş grăiie: /– Adu-o, numa, adă, /Pe braţăle tale /De cum îi pute-o”. /Crăciun să duce, /(...) Ş-atunci el mărge, /Cu d-Ileanca lui /Pă braţăle lui. /Maica-i velie /Mâne lucrătoare, /Picioare umblătoare, /Ochi vederoş”[350]. Textul prezintă o inadvertenţă logică. Cum e posibil ca *moaşa fiului* sfânt, astfel numită în colindă, să fi fost ciungă de *brânci*[351]? Ba mai mult, să nu se poată deplasa şi să nu vadă? Fragmentul cumulează aşadar un creştinism primitiv cu influenţele mai recente despre puterile Precistei, venite cel mai frecvent pe cale ecleziastică. Ceea ce este însă cu adevărat important e mecanismul imperceptibil, dar foarte eficace, prin care suveica religiei creştine a fost trecută printre firele trainice de urzeală a mentalului arhaic, fenomen evident şi în legendele despre naşterea lui Iisus. Informaţia culturală se aşează pe un pământ stabil şi fertil, dând formă artistică acelui „creştinism cosmic” identificat de Mircea Eliade la poporul român.

Motivul tăierii mâinilor este asociat în basmele fantastice cu iniţierea fetei nubile şi adeseori reprezintă pedeapsa pentru o maternitate în afara legii sociale: „Şi i-a tăiat mâinili fetii de la coate ş-a lăsat-o-n pădure, la o distanţă mare oarecare, şî copilu cu mă-sa” (Măldăieni – Teleorman)[352]. Scoaterea ochilor figurează mutilarea iniţiatică pentru nubili prin sugestia întoarcerii privirii spre sine. De aceea, în colinde şi balade fantastice întâlnim flăcăi orbiţi de monştri iniţiatori (Atofiţă a lu Vioară, Bogdan Damian), iar în basme, atât fetele, cât şi feciorii trec prin faza de neofit lipsit de vederea lumii fenomenale. Tăierea mâinilor însă defineşte feminitatea ale cărei braţe asigură protecţia primei copilării: „Mânile, ’ci, mâinile-a stricat, mâinile să i se taie după coate şî să i să dea drumu’ în lume” (Voia – Dâmboviţa)[353].

Legătura trasată cu riturile iniţiatice se susţine prin imaginea membrelor transformate, scoase de sub puterea timpului: „Maica Precesta a suflat peste

---

[349] Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti*, II, *Soarele şi Luna. Otrăvurile admiraţiei*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu şi Dan Petrescu, notă asupra ediţiei de Tereza Culianu-Petrescu, Editura Polirom, Iaşi, 2009, p. 74.

[350] Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 92.

[351] Lexemul era folosit în arealul Şimleu–Munţii Apuseni–nordul Banatului ca semnificant pentru *mână*, prin extensie de la sensul de bază, partea de jos a piciorului la animale.

[352] I. Oprişan, *op. cit*, vol. II, p. 67.

[353] *Ibidem*, p. 57.

mânile Crăciunesei şi îndată mânile i s-au făcut frumoase şi curate, iar nu sbârcite cum erau înainte de aceasta" (Transilvania)[354], „Maica Domnului îi zice să vie mai aproape, şi-o blagosloveşte şi-i face mâni de aur" (nordul Moldovei)[355]. Recuperarea mâinilor se face similar în basme, metalul nobil fiind apanajul iniţiaţilor. Mai mult chiar, membrele se întregesc în contexte similare, în apropierea apei regeneratoare: „Crăciunoaie vârî mânile amândouă în apă şi deodată văzu că partea tăiată îi creşte la loc, mult mai curată şi mai frumoasă ca la început" (fostul judeţ Tecuci)[356], iar fata nubilă „s-a aplecat şî i-a scăpat copilaşu' în fântână şi ea când a dat cu boantele alea ca să-şi prindă copilaşu', i-a dat Dumnezău nişte mâini dă aur" (Voia – Dâmboviţa)[357].

În ritualul popular, mâinile de aur s-au transfigurat în pânza nouă ce re-compune mânecile distruse de efectele naşterii. Ele sunt simbolul unei perioade critice depăşite prin cunoaşterea superioară a lumii şi prin abilitatea de a manevra energiile sacre. Mai mult, modelul naşterii divine a Mântuitorului a hotărât şi caracteristicile tuturor femeilor care moşesc: „De la această minune se crede pretutindeni că moaşele au mâini de aur curat" (zona Tecuciului)[358]. Această credinţă arhaică explică întâmplarea culeasă la Nărteşti, un sat ce se află la aproximativ 20 de kilometri de oraşul Tecuci: mâinile moaşei au rămas intacte şapte ani după moartea ei fiindcă priceperea lor le-a schimbat natura, nu mai erau braţe din carne şi os, ci „de aur", un material sfânt transfigurat simbolic în ceva ce se dematerializează când e atins de profani. Culoarea albă a mâinilor ţine de sacru, de puritate, dar şi de transcendere, căci albul indică energia spectrală a spiritelor. Superlativul absolut construit prin repetiţia de patru ori a adjectivului *alb*, în relatarea informatoarei noastre, creează o imagine orbitoare a mâinilor, foarte aproape de ceea ce în culegerea lui Tudor Pamfile este descris ca *aur curat*. Dacă adăugăm la aceste aspecte, zicerea populară din Goruneşti – Vâlcea, potrivit căreia „cine moşeşte are mâinile aurite până la cot"[359], devine evident că ne aflăm în faţa unui arhetip cultural transfigurat.

Motivul braţelor amputate este frecvent în basmele lumii şi a fost clasificat de Anti Aarne şi Stith Thompson la numărul 706. Şi mai interesant apare modul în care această imagine universală a pătruns în mentalul religios, drept corolar al puterilor divine deţinute de Fecioara Maria. Literatura apocrifă abundă de texte privitoare la minunile Maicii Domnului, printre care vindecarea braţelor tăiate sunt binecunoscute. Anterioritatea basmelor este evidentă: „stratul

---

[354] Tudor Pamfile, *Crăciunul*, p 109.
[355] *Ibidem*, p. 111-112.
[356] *Ibidem*, p. 113.
[357] I. Oprişan, *op. cit.*, p. 60.
[358] Tudor Pamfile, *Crăciunul*, p. 114.
[359] „Ion Creangă", vol. V, p. 113.

religios creştin n-a putut acoperi tradiţia populară, căci în variantele orale elementul miraculos care săvârşeşte vindecarea eroinei nu este personajul religios, care serveşte doar ca pretext intermediar, iar în unele variante lipseşte cu totul, ci apa, apa din fântână, din lac, din gârlă, în care eroina îşi afundă braţele mutilate”[360].

Suprapunerea celor două paliere ale imaginarului arhaic (riturile iniţiatice şi viziunea creştină) a condus la apariţia unor legende faţă de care clericii s-ar revolta: „Maica Domnului era fată de împărat. Când a purces grea, împăratul s-a minunat”[361]. Concepţia imaculată a fetei nubile din basmele fantastice a stat în imediata apropiere a motivului biblic şi reprezintă un *topos* al lumii sacre închipuite de om pretutindeni. Repudierea iniţiatică survine dintr-o concepţie la fel de fabuloasă ca cea din Duhul Sfânt, fiind imaculată: doar privind un flăcău în timp ce era izolată, fecioara dă naştere lui Busuioc şi Musuioc[362], alteori feciorul de împărat o priveşte cu drag[363], rămâne grea după ce e atinsă de finul lui Dumnezeu cu o aşchie[364], sau miroase o floare minunată[365]. Fecundarea magică a fetei care absoarbe în timpul recluziunii toată puterea de rod a lumii are agenţi divini, fie că aceştia au o formă vegetală (frunza, floarea), fie că sunt animaţi de personaje creştine. De fiecare dată progenitura miraculoasă are puteri supreme asupra haosului figurat demonologic, printr-o preluare „ereditară” a însuşirilor iniţiatice materne. Iată cum este povestită în Bucovina concepţia Mântuitorului: „Maica Domnului era fata lui David şi slujia la un Jidov. Era fată mare, cinstită şi un fecior al lui *Crăciun* tot umbla după dânsa s-o ia de nevastă. Într-o zi vine acest flăcău cu nişte alămâi mirositoare în buzunar (...). Flăcăul lui Crăciun îi dădu una, fecioara o mirosi, dar îndată după asta simţi că a purces grea”[366]. În Oltenia, legenda are următoarea desfăşurare: „Demult Dumnezeu a trimis un înger cu un trandafir la Fecioara Maria. Acesta a venit şi i-a zis: – Marie, miroasă trandafirul ăsta! Fecioara Maria a mirosit şi a rămas grea”[367].

Folclorul literar ilustrează cu limpezime straturile culturale ce se aşează în evoluţia istorică a mentalului popular. Basmele fantastice au transmis integral, în primul fragment, tiparul iniţierii feminine; în cea de-a doua variantă, conştiinţa creştină a operat o „erată” ce pare contrară cu imaginea Preacuratei, dar a păstrat cea mai arhaică exlicaţie a fecundităţii feminine, după cum consideră Mircea

---

[360] Corneliu Bărbulescu, *Analiza istorică a basmului românesc „Fata cu mâinile tăiate”(ATh. 706)* în „Revista de etnografie şi folclor”, tomul XI, nr. 1, 1966, p. 38.

[361] Tudor Pamfile, *Crăciunul*, p. 109.

[362] D. Stăncescu, *op. cit.*, p. 95.

[363] *Ibidem*, p. 70.

[364] *Ibidem*, p. 175

[365] *Ibidem*, p. 181.

[366] Tudor Pamfile, *Crăciunul*, p. 118.

[367] *Ibidem*, p. 119.

Eliade: „Mama însăşi nu face decât să *primească* pruncul. Credinţe nenumărate ne informează că femeile rămân însărcinate prin simpla apropiere de anumite locuri: stânci, caverne, copaci, râuri. Sufletele copiilor pătrund în pântec şi femeile concep”[368]. Mânecile dăruite moaşei leagă aşadar nişte fire foarte lungi, ale căror terminaţii le vedem peste tot azi în obiceiul nestrămutat de a dărui prosop şi săpun moaşelor de spital, deşi rol acestora s-a diminuat puternic la nivel magic. Firele care susţin această practică vin însă de dinainte de creştinism, deşi memoria culturală recunoaşte doar figurile biblice ca model sacru.

Răscumpărarea ajutorului dat în momentul cel mai periculos al existenţei feminine se face prin înlocuirea mâinilor pângărite de expulzarea pruncului, substitutul simbolic fiind construit treptat, mai întâi prin disoluţia necurăţeniei în apă (sfântă), apoi prin restabilirea integrităţii corporale – mânecile din pânză / ştergar nou. Aşa cum mâinile Crăciunesei devin mai frumoase decât erau înainte de a moşí, ba chiar din aur, tot astfel moaşei i se dăruiesc nişte braţe nobile. Ţesătura are puterea de a restabili ordinea (în colinde, fecioara ţese în timp ce pluteşte pe apele formate de potop), de a pregăti noi legături de neam (ţesăturile pentru nuntă sunt ilustrate de basmele fantastice la o scară hiperbolică), de a recupera integritatea fizică pierdută (într-un basm cules de D. Stăncescu fecioara coase două cămăşi mirifice şi le dă în schimbul ochilor scoşi[369]) şi de a alunga molima (cămaşa ciumei pusă la hotarul satului). Obiceiurile familiale nu pot fi imaginate în absenţa pânzei şi a diferitelor ei utilizări: „Dacă punţile de pânză albă din cadrul ceremonialului nupţial au rostul de a purta firul vieţii mai departe, de a proiecta existenţa individului spre viitor sub cele mai bune auspicii, aşa cum planta este ocrotită ca să rodească, semnificaţiile lor se modifică sensibil în contextul obiceiurilor de înmormântare. Aici ele trebuie să-l conducă pe «dalbul de pribeag» pe un drum fără întoarcere, un drum unde va întâlni un lung şir de poduri cu vămi”[370].

La naştere, pânza (pe care o vom regăsi convertită în diverse forme vestimentare) dă mâini noi celei care a făcut posibilă o altă viaţă. Pruncul, dimpotrivă, era pus într-un scutec improvizat din cămaşa tatălui, cel mai

---

[368] Mircea Eliade, *Arta de a muri*, ediţie îngrijită, selecţie de texte şi note de Magda Ursache şi Petru Ursache, prefaţă de Petru Ursache, Editura Moldova, Iaşi, 1993, p. 137. Poetul libanez Kahlil Gibran pare să fi împărtăşit aceeaşi perspectivă animistă asupra naşterii, în poezia *Despre copii* în care definiţia profetului pentru miracolul procreaţiei este următoarea: „Copiii voştri nu sunt copiii voştri. /Ei sunt fiii şi fiicele dorului Vieţii de ea însăşi îndrăgostită. /Ei vin **prin** voi, dar nu **din** voi, /Şi deşi sunt cu voi, ei nu sunt ai voştri” (subl. n.). Vezi Kahlil Gibran, *Poeme*, prefaţă şi traducere de Radu Cârneci, Editura Albatros, Bucureşti, 1983, p. 35.

[369] D. Stăncescu, *op. cit.*, p. 228.

[370] Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru, *Ornamente populare tradiţionale din Moldova. (Cusături, ţesături)*, Caietele Arhivei de Folclor, VIII, Iaşi, 1988, p. XII.

frecvent, sau ale celorlalți membri ai familiei, ca să-i asigure afectivitatea lor. Dacă pentru moaşă, pânza răscumpără contactul impur, pentru copilul în jurul căruia se construiesc toate practicile de naştere țesătura devine un instrument al integrării şi protecției (la baia rituală a mamei, nou-născutul este trecut prin cămaşa în care era aceasta îmbrăcată când l-a născut). Abia după cufundarea în apa baptismală copilul este aşezat într-o pânză nouă, denumită *crişmă / crijmă*, pe care o aducea naşa lui. Ea devenea cea dintâi cămaşă a copilului, care era aşezat astfel sub protecția tainei botezului. O similitudine cu ritualul creştin găsim într-o practică din Bărbăteşti – Iaşi: copilul era trecut prin apa de baie, pe sub picioarele mamei şi aşezat pe o pânză ce servea de mâneci pentru moaşă. Ritul are un evident rol profilactic, similar cu trecerea prin cămeşa în care era îmbrăcată femeia în travaliu.

Gestul turnării apei pe mâini se repeta uneori pentru naşă, dar contagiunea impură este diminuată în acest caz şi de aceea şi obiceiul e mai puțin frecvent. Naşa atinge doar „păgânul", în timp ce moaşa este afectată şi de sângele provocat de expulzarea fătului. Nana este spălată pe mâini la întoarcerea de la biserică (Cosmeşti Vale – Galați) sau după scălduşcă (Tecuci – Galați), iar modul de desfăşurare a practicii arată clar că avem de-a face cu o dublare a ritului adresat moaşei: „iei un prosop şi sî spală naşa, toată apa o torni odatî în ligheanu acela, adica pi mâni, doar nu jos, i-o torni odatî toatî, ştergi cu prosopu şî sî ştergi cu mânili di pieptu tău, ca sî ai lapte la copil … Nu sî ştergi…prosopu doar i-l pui pi mâni, dar ea nu sî ştergi di prosop, sî ştergi aşa tot timpu di pieptu fimeí, ca sî aibî lapte la copil" (Cosmeşti Vale – Galați)[371]. Gestul menit să provoace o lactație bună mamei este frecvent întâlnit în practica dăruirii mânecilor şi are o menire propițiatorie, asupra căreia vom reveni. Adeseori moaşa devenea naşa copilului, fapt ce putea duce la contaminarea obiceiurilor adresate celor două instanțe. Chiar şi fără această prelungire a atribuțiunilor prin cumularea rolurilor rituale, „în complexul obiceiurilor de naştere, moaşa o concurează puternic pe naşă, devenind şi ea un substitut al mamei lehuze, prin complicitatea la actul sacru al aducerii unui nou suflet pe lume"[372].

Pânza din darul originar a suferit evoluției provocate de creşterea utilității ei, iar formele pe care le-a luat nu mai fac legătura cu brațele ce au moşit, decât dacă le privim prin prisma țesăturii noi, oferită inițial. Astfel, pe lângă darurile menite să curețe mâinile de urmele moşirii, ştergar / *şărvăt* / prosop şi săpun, lehuza dădea material pentru o fustă (Brăhăşeşti şi Gohor – Galați, Vlădiceşti şi Zăneşti – Neamț), pentru o bluză (Gohor – Galați, Secuieni, Vlădiceni şi Vulpăşeşti – Neamț), „vălătucu cu pânzî de-o cămeşî" (Ibăneşti – Botoşani),

[371] AFMB, Cd. 810, 2005.

[372] Silvia Ciubotaru, *Mâinile de aur ale Crăciunesei*, în „Revista română", anul V, nr. 4, 1999, p. 12.

pentru o rochie (Hociungi şi Secuieni – Neamț), sau rochia gata făcută (Costeşti – Iaşi, Talpa – Neamț) şi cămaşă (Ruginoasa – Neamț). Alt dar frecvent era pestelca (Brăhăşeşti – Galați), pe care o regăsim în ceremonialul înmormântării moaşei: „cân moari îi puni pestelcî, acolo pi disupt. La moaşî. Şî-i pui pestelcî, cî ea tre' sî-s ştergî di toati păcatili. Nu-n sâcriu, la dânsa sub fustî. Sî sî şteargî!" (Ruginoasa – Neamț)[373]. Într-atât de rezistentă este contagiunea cu energiile impure, că trecerea moaşei *în lumea fără dor* trebuia făcută cu un plus de măsuri de siguranță magică. De asemenea, se mai dăruia batic (Păltiniş – Botoşani, Brăhăşeşti şi Gohor – Galați, Vlădiceşti – Neamț). Dintre avatarurile mânecilor, doar cămaşa mai păstrează o legătură implicită cu activitatea obstetricală, celelalte daruri având doar o simbolistică a înnoirii spirituale pentru ființa care a trecut printr-un eveniment ontologic. Ceea ce trebuie remarcat este faptul că, indiferent în ce consta darul lehuzei, în conştiința ei obiectele erau reflectate cu termenul de *mâneci* şi datina era respectată. Dincolo de disoluția obiceiului, numele general sub care stă darul subliniază nevoia de purificare a brațelor.

A doua componentă a ritului ține de influențarea viitorului copilului, iar darul moaşei constituia un moment oportun, dată fiind trecerea pe care o marca în parcursul spiritual al femeii ajutate. Orice timp de cumpănă este însoțit de o energie fluctuantă, care trebuie orientată spre benefic în mod repetat. Pe lângă prosop şi săpun, articole de îmbrăcăminte şi bani, lehuza mai punea, în cazul în care avea o fetiță, 1-2 fuioare de cânepă, pentru ca fiica ei să aibă păr bogat când va creşte (Bahna şi Vulpăşeşti – Neamț). Darul se regăseşte pe masa ursitoarelor, cu aceeaşi menire de a provoca, prin magia simpatetică, calitățile copilului. O asemănare cu ofranda lăsată ursitoarelor apare şi în darul moaşei compus, pe lângă celelalte elemente îndătinate, dintr-un fluier sau o muzicuță (Vlădiceşti – Neamț), ori un creion (Cucuieți – Dofteana – Bacău). Dacă fuiorul induce o trăsătură fizică, cele două obiecte asigură copilului talent artistic şi inteligență. Un gest de propițiere era şi faptul că moaşa se ştergea de pieptul lehuzei, după ce i se turna apă pe mâini (Ibăneşti – Botoşani, Bălțăreți şi Tecuci – Galați). În Păltiniş – Botoşani, moaşa se ştergea de fața lehuzei, cu gândul că asta va aduce o altă sarcină curând. În primul caz, apa rămasă în urma lustrației devine lactogenă („sî aibî lapti copilu") prin sugerarea unui fenomen fiziologic (femeia care alăptează are adeseori, în cazul unei lactații abundente, cămaşa udă de laptele care iese spontan), a doua localizare indică funcția fertilizatoare a apei (reperabilă în practicile de provocare a unei sarcini). Folosirea corpului lehuzei pe post de prosop arată în mod clar că apa a fost învestită cu un caracter magic după contactul cu mâinile care au adus pruncul la lumină.

Merindele ce însoțesc adeseori mânecile indică puterea benefică a alimentelor devenite ofrandă. Cel mai frecvent moaşa primea făină, ce varia

[373] AFMB, Mg. 641, I, 23, 1988.

cantitativ de la o sită (Nărteşti – Galaţi, Bahna, Ruginoasa, Talpa şi Vulpăşeşti – Neamţ) sau o strachină (Cucuieţi – Solonţ – Bacău, Zăneşti – Neamţ) în care se punea o lingură (Cucuieţi – Solonţ – Bacău, Farcaşa – Neamţ) sau mai multe (Vulpăşeşti – Neamţ), întocmai cum se făcea la masa ursitoarelor. Sita de făină trebuia să fie cu vârf ca să fie „cu capul sus" când va fi mare (Bârjoveni – Neamţ) sau să crească repede copilul (Bahna – Neamţ). La Farcaşa, Neamţ, se înfigeau trei beţe de răchită în făină, ca să crească pruncul repede şi drept. Predominanţa recipientului menit să cearnă făina, folosit, de asemenea, ca unitate de măsură, aminteşte de scrierea sacră *Rig-Veda*, în care „cuvântul, se spune, provine din gândirea Înţelepţilor ca făina din sită", ceea ce defineşte făina ca „hrană esenţială obţinută prin discernământ şi selecţie"[374]. Făina apare în mod definitoriu pe masa întinsă ursitoarelor spre îmbunare şi tocmai ea poartă semnele trecerii lor (dimineaţa de după noaptea afectată magic ursirii, moaşa, prezenţa iniţiată, interpreta altădată urmele apărute pe făină) pentru că acest produs alimentar însumează toate etapele purificării, de la moartea bobului de grâu în ţărână şi renaşterea lui într-o formă superioară – planta, la zdrobirea şi alegerea drastică a substanţei superioare, demnă să devină aluat. Făina este aşadar produsul unei umanităţi evoluate şi e potrivită ca ofrandă prin gradul avansat al prelucrării şi selecţiei. Astfel se explică făina în riturile iniţiatice, dar şi în taina Sfântului Maslu. Culoarea albă a făinii se potriveşte în toate momente de cumpănă (naşterea, iniţierea, boala grea) prin puritatea spectrală pe care o defineşte, dar şi prin revelaţia, starea de graţie, transfigurarea[375] pe care o mijloceşte.

Un alt aliment sacru dăruit la *mânecile moaşei* era sarea. În mod cu totul important, ea se măsura tot cu ajutorul membrelor superioare, căci se dădea „o mână de sare" (Bahna şi Vulpăşeşti – Neamţ). Acesta este cel mai la îndemână etalon, născut dintr-un efort unic şi redus: apucarea uşoară datorită reflexului atavic, pe care pruncul îl păstrează ca obicei fetal mult timp după naştere. În contextul ritual, o mână de sare caracterizează braţele aducătoare de viaţă la fel de limpede precum coţii de pânză, printr-o raportare anatomică. Sarea apare ca element obligatoriu în baia de la o zi după botez, când pruncul este *scos din mir*. Omiterea ei ar condamna viitorul adult la insipiditate, în ciuda tuturor calităţilor avute: „dacî nu-i pui sari n-ai făcut nimica" (Tecuci – Galaţi)[376], „Uiti-l vez pi ăla? Nu i-o pus sari mă-sa la scăldat" (Bălţăreţ – Galaţi)[377]. Paralela trasată în mentalul popular aminteşte de cunoscuta *Sare în bucate:* „Mâncari nu faci cu

[374] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*., vol. II, p. 38.
[375] *Ibidem*, vol. I, p. 78.
[376] AFMB, Cd. 834, 2006.
[377] Ibidem, Cd. 837, 2006.

sari?" (Cişmea – Botoşani)[378]. Substanța cristalină concentrează în jurul ei o simbolistică vastă, ce merge de la divinații (meteorologia populară o foloseşte în ajunul Sfântului Vasile, fetele de măritat consumă un aluat cu exces de sare pentru a-şi visa ursitul), la puteri augurale (în asociere cu pâinea) şi apotropaice (conflictele stârnite de persoane turbulente pot fi dezamorsate prin presărarea locurilor pe unde au trecut acestea). Sarea pusă alături de celelalte daruri alimentare pentru moaşă a fost explicată în Bahna – Neamț, ca element de conservare pentru restul ofrandei[379]. Această viziune se regăseşte în tradiția creştină: „Textele religioase comsemnează *valoarea spirituală a sării* (s. n.) la vechii evrei, dar şi la primii creştini. Iisus îi numeşte pe apostolii săi «sarea pământului» (Matei, 5, 13), metaforă din care desprindem sensul simbolic pe care Iisus îl atribuie sării, a cărei putere de conservare este transpusă simbolic de el în păstrarea nealterată a mesajului cuvântului divin"[380]. Prin sare, darul către moaşă este învestit cu magie şi securizat transcendental. Datorită clorurii de sodiu moaşa va fi răsplătită în mod eficient şi femeia lehuză nu va avea de recuperat gestul în cealaltă lume.

Ceapa însoțea şi ea alimentele oferite uneori în pereche (Talpa – Neamț). La Nărteşti, Galați, explicația pentru acest liliaceu a fost „sî aibî mama lapti"[381]. Ceapa era folosită şi pentru recuperarea laptelui în cazul în care mama îşi pierdea din cauze magice lactația. Capacitatea de umidificare a straturilor din care este formată leguma a dus la utilizarea ei în prezicerea unui calendar popular al precipitațiilor aşteptate în anul nou ce stă să înceapă pe 31 decembrie. Suculența catalizată de sare, capacitatea diuretică a cepei şi sporirea lactației atunci când ea este consumată sunt fenomene concrete, confirmate de ştiință. Prezența legumei în ofrandă are o evidentă valoare magică, căci „spiritul darului" se răsfrânge asupra celui ce dăruieşte. Dând ceapă moaşei, alături de celelalte instrumente ale purificării şi propițierii, mama îşi asigura, de fapt, propria lactație, ca dezvoltarea pruncului să nu fie afectată.

Darul alimentar era uneori extins (la Vulpăşeşeşti – Neamț se mai dădea şi slănină, ouă şi brânză) şi devenea opulent[382]. Oul este asociat cu obiceiurile de naştere atât prin *scălduşca* în care se spărgea pentru a fi pruncul *întreg ca oul*, cât şi în faza postliminară, când pruncul înțărcat de curând primea un ou fiert, *ca să uite de țâță cum a uitat găina de ou*, după ce l-a făcut. În darul alimentar

[378] Ibidem, Cd. 850, 2006.

[379] *Ibidem*, Mg. 683, I, 6, 1989.

[380] Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentației româneşti*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996, p. 40.

[381] AFMB, Cd. 987, 2009.

[382] Vezi Simeon Florea Marian, *Naşterea*, p. 160.

pentru moaşă aceste produse au mai puţin o încărcătură magică şi ţin în special de răsplata cuvenită pentru efortul încununat de succes.

Într-un plan superior al semnificaţiilor, *mânecile moaşei* reprezintă o practică subsumată cultului solar, fapt evident numai prin relaţionările cu folclorul literar. „Motivul *mâilor de aur* este legat în ultimă instanţă de mituri solare, asociaţia realizându-se atât pe baza *strălucirii* asemănătoare cu cea a astrului zilei, cât şi prin simbolizarea razelor solare de către degete. Din timpul domniei faraonului Ekhnaton în Egiptul antic datează numeroase reprezentări ale mâinilor-soare, cu degete-raze. Lugh, marele zeu solar al celţilor era supranumit *Lavada* (<*lamh-fhada* = „cu mâinile lungi"), pentru că se putea încălţa fără să se aplece. La Morbihan (Bretagne), în Franţa, soarele primea epitetul de *Sabotier*, iar în ţinuturile germanice de *Schuhmacher* sau *Skomakeren*, din cauza acestei performanţe datorate razelor-mâini, extrem de lungi"[383]. Pânza recompune în plan simbolic metalul solar şi confirmă statutul de iniţiat al moaşei, o personalitate distinctă în lumea satului, venerată şi astăzi de memoria femeilor ajutate. O dată cu trecerea timpului, după cele din urmă naşteri asistate de *bunica de neam*, figura acesteia s-a sacralizat şi a intrat în panteonul imaginarului tradiţional.

• Prima vizită la lehuză. Indicii despre un ritual străvechi

Interesul comunităţii pentru cel mai nou membru al ei trebuie să respecte un scenariu ritual bine stabilit, din cauza unor posibile implicaţii nefaste pentru mamă şi pruncul ei. Moaşa acţiona altădată în mod protector şi interzicea vizitele prea timpurii, chestiona la intrare musafirii asupra stării lor de curăţenie rituală, oprea eventualele surse de contaminare şi se asigura că o ofrandă este lăsată copilului la plecare. Totodată, ea aşeza în încăperea celor doi obiecte apotropaice variate, de la cele ascuţite menite să ţină la distanţă voinţele malefice (acul cu aţă roşie înfipt deasupra uşii, toporul şi cuţitul sub pat), substanţele menite să oripileze duhurile (vasul cu păcură sau excremente) şi până la elementele cu rol de distragere a atenţiei negative (benchiul cu praf sau funingine, firul roşu la gâtul mamei şi la mâna nou-născutului).

Precauţiile şi atenta selectare a vizitatorilor, cărora li se impune un anumit comportament, arată, pe de o parte, că momentul existenţial este unul fragil şi tensionat, iar pe de altă parte, că practica prezintă un grad ridicat de ritualizare. Numele acestui prim drum la lehuză s-a specializat în cea mai mare parte a Moldovei: *rodin-rodini*, *rodină-rodine*. În mod evident, cuvântul a intrat în limbă de la vecinii noştri din nord, ceea ce explică de ce termenul nu este cunoscut în partea de sud a regiunii şi în satele care nu au avut contacte culturale

[383] Silvia Ciubotaru, *Elemente de mitologie solară în colindele române*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei", II, Editura Documentis, Iaşi, 2002, p. 56.

cu minoritatea slavă. Acolo, ritualul este denumit prin ofranda obligatorie dusă femeii după naştere (sătenii se duc *în merindi*, *cu merinde*, *cu merinți* – fonetism întâlnit în Cavadineşti – Galați şi Berezeni – Vaslui, *cu plocon* se spune în Mănăstirea Caşin – Bacău). În mod similar, în alte zone ale țării, vizita este definită de actul dăruirii: „merg muierile cu cinste" (Hăşmaş – Argeş)[384], „veneau femeile cu cinstea ei [a lehuzei]" (Lechincioar – Mureş)[385], „masa de naştere se numeşte năpoiniță" (Cetate - Dolj)[386]. Stratul cultural mai recent al creştinismului a făcut ca această întâlnire să fie numită şi *Masa Maicii Domnului* (Oltenia) sau *Masa Maicii Preciste* (Dobrogea), o suprapunere pe care o vom discuta dintr-o perspectivă diacronică.

Câteva excepții fac să apară termenul slav şi în localități dinafara Moldovei: „femeile duc de rodină: plăcinte cu brânză, zeamă de burechiță" (Dobârlău – Covasna)[387], „Rodina [se prepară] cartoafe la cuptor, orez, bulgur, borş cu ştevie. Azi, când vin femeile de la maternitate se face rodina" (Valea Nucarilor – Tulcea)[388]. Forma de plural *rodini* predomină în majoritatea relatărilor din Moldova şi, înainte de a da explicația semantică pentru acest cuvânt, trebuie să remarcăm identitatea atât la nivelul ceremonialului, cât şi al numelui acestuia, dintre obiceiul ucrainean şi cel românesc: „prima petrecere de după naştere, cunoscută ca *rodyny* era o adunare exclusiv feminină la care moaşa participa întotdeauna" şi se aducea băutură şi mâncare[389]. Cercetările făcute de Petre V. Ştefănucă în satele de pe Valea Nistrului de Jos au surprins un context ceremonial similar: „*rodina* se face la trei zile după naştere. Moaşa invită de dimineață vecinele, rudele şi viitoarele naşe"[390]. Şi în localitățile din județul Lăpuşna femeile sunt chemate de moaşă, folcloristul precizând că *rodina* are loc „să fie copilul norocos în vieață şi norocos"[391].

În Moldova se precizează adeseori că doar femeile vin cu daruri la nounăscut şi că gestul lor reprezintă o pomană obligatorie, căci „nu-i bini sî ti duci cu mâna goalî la o lehuzî" (Agârcia – Neamț). Ion H Ciubotaru a explicat denumirea de *rodini* cu ajutorul *Dicționarului limbii române*, pe care îl citează: „sensul de bază este acela de *început*, *întemeiere*, *zi de naştere*, iar prin extensie

[384] *Sărbători şi obiceiuri*, vol. II, p. 13.

[385] *Ibidem*, vol. III, p. 15.

[386] *Ibidem*, vol. I, p. 24. Cuvântul, cu sensul de „aldămaş", este consemnat în aceeaşi lucrare şi în localitatea doljeană Amărăştii de Jos.

[387] *Ibidem*, vol. III, p. 15.

[388] *Ibidem*, vol. V, p. 21.

[389] Olena Boriak, *op. cit.*, p. 37.

[390] Petre V. Ştefănucă, *op. cit.*, p. 79.

[391] Idem, *Folclor din județul Lăpuşna*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", Bucureşti, nr. II, 1933, p. 94.

înseamnă *creaţie*, *geneză*, *neam*, *familie*, *spiţă*"[392]. Dacă analizăm limbile slave, vom descoperi că rădăcina *rod-* este foarte productivă în crearea cuvintelor corolare naşterii şi familiei. *Rodina*, cuvânt păstrat şi în limba română cu sensul specializat pentru ceremonialul în cauză, în limba rusă semnifică locul de baştină, *narod* – „popor", *rodit* – „a da naştere" iar *ot rodu* înseamnă „de la naştere". În limba sârbo-croată întâlnim pe *rodilšte*, „maternitate", *rodilja*, „lăuză", *roditelj*, „părinte, tată", *roditi*, „a naşte, a genera, a se ivi", *rodom*, „de origine", *rođenje*, „naştere" şi *rođeni*, cu sensul „din aceeaşi mamă şi tată". Pentru a duce expunerea pe un plan lingvistic şi mai amplu vom urmări în mai multe limbi slave traducerea cuvântului „natal": *rodno mjesto* (croată), *rodný* (slovacă), *rodný* (cehă), *rojsten* (slovenă), *ridnii* (ucraineană), *roden* (bulgară), *rodnoi* (rusă), *rodni* (sârbă). Românii de pe Valea Timocului bulgăresc spun despre femeie că „a rodit"[393] când naşte, iar casa de naşteri se cheamă *rodilnia dom*[394]. Ziua de naştere poartă denumirea de *rojdenii den*[395] la această minoritate, în timp ce meglenoromânii denumesc etapa travaliului *rudire*[396], cu un evident fenomen fonetic de închidere a vocalei *o* la *u*.

În limba română substantivul *rod* vine de la vechiul slav *родъ*, iar verbul *a rodi* de la *роdumu*[397], care în limba rusă l-a dat pe *родumь*, „a naşte". *Roditi* şi-a păstrat forma din slava veche în limba sârbo-croată, unde semnifică, în plus faţă de „a naşte", şi a „a răsări, a se ivi". Problema ar fi exclusiv etimologică şi ar ţine de istoria limbilor slave, dacă nu ar exista date bibliografice şi istorice substanţiale despre zeul Rod şi zeiţele Rojaniţe în literatura slavă de specialitate. Pentru a înţelege cel de-al doilea teonim, este nevoie să precizăm faptul că acesta apare alături de zeul fertilităţii şi creatorul lumii, Rod. Rojaniţele reprezintă în acelaşi timp divinitatea tutelară a casei şi se identifică Parcelor greceşti, ursitoarelor, pentru care femeile rusoiace încă mai pregăteau *kasha* fiert (terci de crupe de ovăz) până în secolul al XVII-lea[398]. Semnificaţiile legate de fecunditate, creaţie şi destin converg prin aceste două figuri specifice mitologiei

---

[392] Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova*, vol. II, p. 6.

[393] Virgil Nestorescu, *Românii timoceni din Bulgaria. Grai. Folclor. Etnografie*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996, p. 87.

[394] *Ibidem*, p. 115.

[395] Monica Budiş, *Comunitatea românească de pe Valea Timocului bulgăresc*, Editura Militară, Bucureşti, 2001, p. 321.

[396] Emil Ţîrcomnicu, *Minorităţi româneşti sud-dunărene. Studiul etnologic al aromânilor*, Editura Etnologică, Bucureşti, 2007, p. 90.

[397] *Dicţionarul limbii române (DLR). Serie nouă, tomul IX, Litera R*, Editura Academiei, Bucureşti, 1975, p. 514-515.

[398] Mary Kilbourne Matossian, *In the Beginning God Was a Woman*, în „Journal of Social History", vol. 6, nr. 3, 1973, p. 327. Informaţia are la bază o copie din secolul al XVI-lea a unui florilegiu popular, *Tsvetnik*.

slavilor din est, despre care specialiştii spun că ar fi apărut în Epoca de Piatră[399] şi că sunt specifici fazei a doua de păgânism, după etapa în care se venerau spiritele duale *beregnyny*. O dată cu secolul al X-lea, Perun l-a înlocuit pe creatorul suprem Rod în panteonul slav, dar chiar şi în a patra fază culturală, după intrarea dogmei creştine, populaţia rusă îl mai adora pe zeul fertilităţii[400], ce pare a fi lăsat o bogată moştenire lingvistică popoarelor est-europene.

Izvoarele istorice precum cronica rusească *Polnoye Sobraniye Russikikh Letopise*, consemnează divinităţile Rod şi Rojanițe printre figurile venerate de Marele Duce Vladimir I cel Mare Sviatoslavici al Kievului şi Novgorodului în anul 980 d. Hr.[401]. Scrierile canonice din secolul al XII-lea, semnate de Chiril din Novgorod, precizau că „oamenii «taie pâini, brânzeturi şi faguri» pentru Rod şi Rozhanytsia (Rožjanicja) şi beau în cinstea celei din urmă”[402]. Mai mult, predicile ruseşti din perioada medievală şi scrisorile de instruire a clerului inferior, perorau împotriva meselor ceremoniale ținute în onoarea lui Rod şi a lui Rojanițe. Acestea erau lipsite de carne şi constau în pâine, terci, brânză şi mied[403]. Toate alimentele sunt familiare locuitorilor din Moldova şi din restul României pentru acest context ritual, continuând să fie aduse şi astăzi. Terciul tradiţional (*babyna kasha* – deci era făcut de moaşă) apare la noi în forma grişului sau a orezului cu lapte dăruit lehuzei, dar la ucraineni el are rolul colacului denumit de noi *pupăză*, adică oferă prilejul unei recunoaşteri generale a moaşei printr-un dar în bani, făcut de toţi mesenii de la cumătrie pentru ea. Orezul cu lapte îndulcit era folosit în mod ceremonial în a unsprezecea zi de la naştere de către comunitatea Prabhu din Bombay la sfârşitul secolului al XIX-lea. Abia atunci lehuza putea ieşi la soare şi primea acest aliment, care se folosea şi ca ofrandă la îngroparea buricului[404].

Mâncărurile cu consistenţă moale făcute din cereale se numără printre cele mai vechi şi frecvente forme de ofrande, inclusiv în cadrul riturilor de naştere. În Sri Lanka, spre exemplu, *pukkai*, o budincă de orez dulce, este oferită zeităţii de

---

[399] B. A. Rybakov, *Yazychestvo Drevnikh Slavyan* [*Păgânismul Slavilor Antici*], Nauka, Moscow, 1981.

[400] Victor K, teplyakov, *The Power of the Past*, în *Silva Carelica. Forest Ethics Inspired by the Johannesburg Summit 2002*, edited by Antti Erkkilä, Paavo Pelkonen, University of Joensuu, 2004, p. 22.

[401] *Ibidem*.

[402] Mikhaĭlo Hrushevskyĭ, Andrezej Poppe *et alii*, *History of Ukraine Rus': From Prehistory to the Eleventh Century*, Canadian Institute of Ukrain Studies Press, 1997, p. 251 (trad. n.).

[403] Linda J. Ivanits, *Russian Folk Belief*, M. E. Sharpe, Armonk, 1992, p. 13.

[404] *Birth Ceremonies of the Prabhus*, în „The Folk-Lore Journal”, vol. VI, nr. 1, 1888, p. 77.

către cuplurile infertile[405], pentru a le câştiga binevoinţa în încercarea de a avea copii. Georgienii (deci tot un popor slav) obişnuiau să ofere lehuzei un terci îndulcit făcut din făină de grâu şi mălai. Şi moaşa primea acest fel de mâncare, ca de altfel toate femeile care au participat la travaliu, iar ulterior întreaga familie îl mânca, precum şi musafirii. Obiceiul, denumit de georgieni „tratarea genunchiului", apare şi la indienii mayaşi[406]. Este posibil ca numele acestui rit ce conţine o mâncare specifică să facă trimitere la poziţia de naştere în genunchi, considerată a fi cea mai veche şi mai potrivită pentru expulzarea fătului.

Ceva mai recente sunt atestările *rodinilor* (numite şi *rodiş* în Republica Moldova) consemnate de Varvara Buzilă. La sfârşitul secolului al XIX-lea, femeile din Soroca aduceau lehuzei „făină, găină şi alte lucruri necesare", iar cele din Stăuceni – Hotin „bomboane, făină de grâu, o pereche de pâini, brânză, o găină vie ş.a."[407]. Ritualul constituie, după toate semnalmentele, o supraviețuire a unui obicei străvechi menit să mulţumească spiritelor responsabile de fertilitatea umană pentru faptul că un nou membru al comunităţii a venit pe lume. Atât la ucraineni, cât şi la românii din Moldova, e posibil ca *rodinii* să fi serbat naşterea ca pe un miracol produs de o instanţă superioară căreia i se aduceau ofrande, iar ulterior acestea au fost înţelese ca *pomană* pentru lehuză. Doar femeile puteau onora un atare zeu, fiindcă ele deţin taina concepţiei şi de aici derivă puterea lor de a face natura să rodească, valorificată din plin în creşterea plantelor.

Cercetătorii au legat figurile divine slave şi de cultul strămoşilor, care apare în practicile noastre de naştere, prin simbolistica implicită vetrei şi pragului: „atenţia specială pe care ţăranii o dădeau rudelor decedate în sărbătorile populare, legate de faptul că *rod* înseamnă «neam» şi *rozhanitsa* «cea care dă naştere» a constituit fără îndoială cauza pentru care Rod şi Rozhanitsy au fost receptaţi ca Penaţi ruşi, divinităţi casnice ale legăturii de sânge eterne şi s-au situat astfel în miezul unui cult antic al înaintaşilor"[408]. În condiţiile în care venerarea străbunilor reprezintă unul dintre cele mai importante crezuri ale poporului traco-dac, iar naşterea a beneficiat de o mitologie proprie spaţiului carpato-danubano-pontic, este limpede că practica slavă a adus ca element de noutate doar un termen specializat, în care s-a osificat numele zeului responsabil cu procreaţia. Mai mult decât atât, Tudor Pamfile echivalează divinităţile

---

[405] Diane L. Bolger, *The Archaeology of Fertility and Birth: A Ritual Deposit from Chalcolithic Cyprus*, în „Journal of Anthropological Research", vol. XLVIII, nr. 2, 1992, p. 155.

[406] Marika Mikkor, *op. cit.*, p. 127.

[407] Varvara Buzilă, *Pâinea şi naşterea*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei", I, Editura Junimea, Iaşi, 2001, p. 47-48.

[408] Linda J. Ivanits, *op. cit.*, p. 15.

corolare naşterii de la noi, Ursitoarele, cu ipostazele ruseşti denumite „*Rodjenice, Rogianice*”[409], ceea ce oferă o explicaţie logică a însoţirii permanente din documente dintre zeul naşterii, Rod, şi Rojanițe. Funcţia de ursitoare a acestora a fost enunţată şi de Mary Kilbourne Matossian, după cum am văzut mai sus.

Terenul de credinţe mitologice peste care s-a aşezat obiceiul *rodinelor* a fost nu numai pe deplin compatibil, ci şi convergent cu imaginarul popular slav, după cum dovedesc sursele citate de Nicolae Cojocaru: „izvoarele antice, Herodot, Valerius Maximus şi Pomponius Mela, care ne vorbesc despre acest moment, menţionează mai întâi obiceiul de a veni rudele la casa noului născut, unde probabil se aduceau şi ceva daruri mamei şi copilului, cu obişnuitele închinări augurale”[410]. Obiceiul tracic consemnat constituie un substrat al gândirii arhetipale ce supravieţuieşte până azi, peste care s-a aşezat stratul latin şi superstratul slav, întocmai ca în limbă, fiindcă planul lingvistic este inter-dependent de realitatea magică, pe lângă cea concretă. Nu putem avansa însă teoria unui rit oblativ la traci, dată fiind perspectiva tragică a acestui popor asupra venirii în lume. Dezvoltarea semnificaţiilor a fost, probabil, una ulterioară şi s-a adăugat pelerinajului la casa lehuzei, ce constituie elementul fundamental al fazei liminale din riturile de naştere.

Revenind în zilele noastre, în Moldova termenul în cauză are atât la nivel morfologic, cât şi semantic, o instabilitate specifică împrumuturilor lexicale. Substantivul apare la genul masculin şi feminin şi, mai mult decât atât, este explicat în mod variat. De fiecare dată însă se atrage atenţia asupra specializării rituale. În majoritatea satelor cuvântul desemnează vizita şi darurile aduse lehuzei, dar semnificaţia se extinde şi la participante: „rodinele sînt femeile care merg la lehuze” (Chilii – Neamţ), „musafirii” (Târpeşti – Neamţ), „femeile care vin să-i aducă daruri lehuzei” (Ludaşi – Bacău); la perioada de timp afectată obiceiului: „rodinele sînt zilele lehuzei, opt zile” (Storneşti – Iaşi), „rodinii sînt primele zile în care se aduc daruri mamei şi copilului” (Budăi – Iaşi)); la recipientul pentru daruri: „vasul în cari duci sî cheamî rodin” (Vicovu de Jos – Suceava).

Ultima semnificaţie se poate susţine şi prin dovezi etnografice precum farfuria de lăuză din 1863, de pe Valea Hârtibaciului, aflată într-un album despre ceramica transilvăneană[411]. Mai mult chiar, folosirea acestor recipiente pentru

---

[409] Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, ediţie îngrijită şi prefaţată de I. Oprişan, Editura Vestala, Bucureşti, 2006, p. 501.

[410] Nicolae Cojocaru, *Istoria tradiţiilor şi obiceiurilor la români*, vol. I, *Din preistorie până la mijlocul secolului al XIX-lea*, Editura Etnologică, Bucureşti, 2008, p. 76.

[411] Karla Roşca, Horst Klusch, *Ceramica din Transilvania*, Editura Honterus, Sibiu, 2010, imagine nr. 157.

mâncărurile sfinţite la biserică accentuează coordonata sacrificială şi funcţia de pomană a darurilor aduse lehuzei. Pe Valea Trotuşului, *jertfele* aduse la biserică de Paşti sunt transportate în coşuri pentru rodini[412]. Existenţa unei recuzite distincte, femeile curate care ajung să poarte numele practicii de venerare a mamei şi copilului, timpul ritual specific acestei etape liminare constituie tot atâtea implicaţii ale unei descendenţe multiseculare. Termenul ucrainean a venit să delimiteze la nivel conceptual un obicei deja existent, denumit de altfel cu termeni generali precum *plocon*, *năpoiniţă*, *merinde*. Faptul că oamenii au început să spună că această primă întâlnire feminină, care premerge baia rituală de după botez, este *Masa Maicii Domnului* trimite din nou cu gândul înspre popoarele slave.

Rojaniţa a fost legată de recolte[413], motiv pentru care era celebrată în perioada de toamnă, adică atunci când în calendarul creştin ne aflăm sub semnul Precistei. „Fecioara a fost, de asemenea, asociată cu divinităţile ruseşti Rod şi multiplicarea lui în forma Rozhanitsy-lor, protectorii neamului şi garanţii recoltei. Maria şi Rod sunt asemănători pentru că amândoi sărbătoresc fertilitatea miraculoasă. Prin urmare, femeile celebrau hramurile bisericeşti în cinstea Mariei, în special Naşterea Fecioarei la data de 8 septembrie, pregătind un «al doilea ospăţ» de pâine, miere, brânză şi kasha (terci) pentru Rod şi Rozhanitsy. Ele aduceau aceleaşi mâncăruri unei proaspete mame, la puţin timp după naştere”[414]. Suprapunerea dintre imaginea Născătoarei de Dumnezeu şi tiparul anterior al divinităţii ce patrona fertilitatea s-a făcut printr-o asociere de tipul funcţionalităţii magice (tot aşa cum Sfântul Ilie sau Sfântul Gheorghe au folosit şabloanele mitologice şi eroice anterioare): „în ambele cazuri, chiar şi în mitologia creştină, ipostazele feminine ale graviditătii constituie zeităţii ale sarcinii”[415].

Nu este necesar ca populaţia din Oltenia sau Dobrogea, unde apare numele de *Masa Maicii Domnului* să fi cunoscut implicaţiile simbolice corolare lui Rod, cum tot la fel, nu avem motive să credem că în satele din Moldova unde şi azi se *merge în rodin* zeul suprem al slavilor estici a fost cândva venerat. În primul caz, aveam de-a face cu o analogie culturală cu modelul matern suprem, tot aşa cum femeile declarau altădată că nasc pe paie, pentru că astfel L-a adus pe lume Fecioara Maria pe Mântuitor, sau că la *rodini* trebuie „să pui ´n leu-doi pi fruntia copchilului, cî şî maźii i-o adus lui Hristos, când s-o născut, aur,

---

[412] Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere*, p. 186.

[413] *Cf. Supra* – legătura strânsă dintre femeie, naştere şi rodul pământului.

[414] *Russia's Women. Accomodation, Resistance, Transformation*, edited by Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D. Worobec, University of California Press, 1991, p. 47 (trad. n.).

[415] T. A. Listova, *op. cit*., p. 136.

smirnă, tămâie”[416]. Apropierea dintre *Masa Maicii Domnului* şi *rodini* se bazează pe o sinonimie mitologică datorată unei percepţii a sacrului şi a naşterii ca eveniment ontologic, specifică oricărui popor al lumii. Este interesant să adăugăm acestor apropieri şi informaţia că la macedoromânii din Meţova – Grecia, *Masa Ursitoarelor* se cheamă *Masa a li Stă-Mărie*[417]. Am văzut mai sus că Rojanițele sunt Ursitoarele din spaţiul slav, zeiţe asociate cu miracolul naşterii patronat de Rod şi iată că ofranda adusă divinităţilor destinului ţine, departe pe axa temporală, de o ipostază divină slavă care a supravieţuit camuflată de cultura religioasă creştină.

În cel de-al doilea caz invocat, folosirea cuvântului slav a fost utilă la nivel ritual, distingând cu precizie ceremonialul de trecere de celelalte contexte ale darului şi nu atestă o mitologie implicită. Dacă popoarele slave care au emigrat în Moldova în secolele VI-VII au impus şi venerarea zeului Rod, ce nu fusese încă detronat de Perun, trebuie să ne-o spună arheologii şi istoricii. Până atunci, nu putem să nu observăm prezenţa acestui cuvânt în română, care adeseori se referă la copii sub aparenţa unei metafore. „Rod” a fost destul de productiv, dacă e să ne gândim la „a rodi” („rodire, roditor”) şi „rodnic” („rodnicie”). Cel din urmă termen există şi în limba sârbă (*rodnik*) şi înseamnă „izvor”. Concurenţa cu sinonimul din limba latină, „fruct”, nu l-a eliminat din limbă pe „rod”, care se transmite mai departe, fără a fi conştientizat, şi pe calea obiceiurilor familiale. În limba rusă, *rod*, fostul teonim, a devenit un radical pentru numeroase derivate lexicale, în timp ce limba română l-a păstrat întocmai, ca substantiv comun.

De asemenea, etimologia bulgară a cuvântului *rudă* (< roda) atrage atenţia, în contextul în care s-a remarcat sinonimia dintre *rod* şi *rudă* în limba română veche. Exemplul cu care şi-a argumentat Lazăr Şăineanu acest raport semantic se găseşte în „epistolia dedicătoare, ce mitropolitul Teodosiu o adresează către Şerban-vodă, ca prefaţă la *Liturghia slavo-românească*, tipărită în Bucureşti, la 1680”[418]. Restrângerea sensului la „fruct” a fost una recentă, iar apariţia formei *rudă* poate fi argumentată, eventual, prin fenomenul fonetic al închiderii vocalei *o* la *u* şi specializarea ulterioară a sensului ce iniţial era ambiguu. Cert este faptul că *rudă* face parte din acelaşi câmp lexical vast, corolar naşterii, iar forma sa fonetică poate sugera o afiliere etimologică, tot aşa

[416] Petre V. Ştefănucă, *Cercetări folclorice*, p. 79.

[417] Emil Ţîrcomnicu, *Obiceiuri şi credinţe macedoromâne*. *Dicţionar*, Editura Biblioteca Bucureştilor, Bucureşti, 2009, p. 63.

[418] Lazăr Şăineanu, *Încercare asupra semaseologiei limbei române. Studii istorice despre tranziţiunea sensurilor*, cu o alocuţiune-prefaţă de B. P. Hasdeu, ediţie îngrijită, studiu introductiv şi indice de Livia Vasiluţă, Editura de Vest, Timişoara, 1999, p. 331.

cum în limbile slave „neam", „zi de naştere", „loc de baştină" etc. valorifică rădăcina *rod-*.

Ofranda primită de lehuză şi copil la *rodini* are şi o componentă lipsită de funcţii pragmatice, ce trimite mai degrabă la ritualurile de neutralizare a influenţelor personale nefaste. Aşa cum, potrivit prescripţiilor rituale legate de perioada post-partum, lehuzele care se întâlneau pe drum făceau schimb de inele sau batiste, tot astfel, oaspeţii veniţi la nou-născut trebuie să lase la plecare un fir de aţă din hainele pe care le poartă, un fir de păr, o scamă sau un nasture, toate fiind elemente impregnate de energia vitală a vizitatorului. Prin ele se „donează" somn copilului, denumirea acestei practici variind între *semn* şi *somn* (musafirul „lasă semn" sau „lasă somnul copilului"). În comuna sibiană Sadu, importanţa acestei ofrande surclasează principiul economic: „femeile care nu aveau bani la ele, rupeau un ciucur de la păstura de pe cap şi pe acela îl puneau, socotindu-l mai «de leac» decât banii"[419].

Magia simpatetică defineşte acest gest ce ţine de reverenţa în faţa miracolului de a da naştere. Conform acestui principiu, „lucrurile care au fost odată împreună trebuie să rămână în continuare, chiar dacă sunt despărţite unele de altele, într-o asemenea relaţie simpatetică, încât orice s-ar face unuia dintre ele, şi celălalt să fie afectat în mod similar"[420]. Astfel, formula folosită de săteni devine mai clară: „Să dormi cum dorm io când îs mai trudit!" (Boboieşti – Neamţ), „Sî aibî somnu dulci cum îl am io!" (Brăhăşeşti – Galaţi). „Fuziunea" celor două individualităţi se face la nivel simbolic prin intermediul obiectului încărcat cu informaţia energetică a oaspetelui. În felul acesta, copilul este pus la adăpost de eventuale pericole reprezentate de oamenii care pot deochea sau afecta starea generală a copilului. Ofranda propriei personalităţi apare şi în ritualurile indigene de înmormântare, dar şi în sacrificiile făcute pe altarul unor divinităţi diverse, în special în cadrul riturilor de pubertate[421]. *Semnul* lăsat alături de celelalte elemente componente ale *rodinelor* se subsumează funcţiei de adulare a principiului gestaţional, adăugând o coordonată personalizată a fiecărui vizitator, care trece astfel prin două etape comportamentale. Cea dintâi, ţine de obligativitatea dăruirii şi a reverenţei faţă de perechea mamă – prunc, în timp ce plecarea din mediul puternic încărcat cu energie numinoasă cere un sacrificiu simbolic, o jertfă a propriei energii vitale.

---

[419] Dumitru Hămbăşan, *Din folclorul comunei Sadu*, în „Studii şi comunicări", Sibiu, 1982, p. 438.

[420] J. G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. I, p. 83.

[421] La romani, *Barbatoria* marca prima bărbierire a adolescentului printr-un ceremonial în care părul devenea ofrandă pentru Venus, pe altarul casnic. Vezi Gaius Petronius Arbiter, *Satyrcon*, traducere, prefaţă şi note de Eugen Cisek, grafica şi ilustraţia de Mihai Bacinsky, Editura Hyperion, Chişinău, 1991, p. 64.

• Naşii de botez

Dacă legea care impunea naşterea într-un mediu spitalicesc a reuşit să anuleze un sistem social bazat pe înrudire (moaşa era *bunica* a zeci şi zeci de femei, care îi deveneau *nepoate*, iar copiii moşiți *nepoți*), relația stabilită prin încumetrire rămâne puternică, atât la nivel spiritual, cât şi economic, şi constă adeseori în ajutorarea reciprocă dintre familii. „Pentru satul românesc tradițional, *năşia* este o formă şi o funcție care stabileşte o seamă de raporturi cu urmări în ordinea spirituală şi materială a colectivității; de aceea este foarte atent respectată în tot ce generează ea”[422].

Cuvântul românesc pentru „părinții spirituali” ai copilului are o vechime apreciabilă şi este întâlnit şi în ceremonialul nupțial. De altfel, o lege străveche cere ca naşii de botez să îl şi cunune pe copil la vremea potrivită: „uni țân lucru ista bini însămnat, cî dacî l-am botezat, mă duc sî-l şî cunun” (Panaci – Suceava). Analizând structura tradițională a înrudirii, Ernest Bernea a remarcat „obligația de neînlăturat, mai grea decât cununia”[423] a botezului, subliniind interdicția ca finul de botez să fie cununat de alte persoane. Urarea făcută la cumetrie finului este, în acest context, un angajament impus de cutumă: „Cum am fost părtaşi la cumătrie /Aşa să fim şi la cununie, /Să crească frumos şi sănătos /La toate să fie de folos, /La rândul lui să aibă copii, /Viața plină de bucurii!” (Oțeleni – Iaşi). Concluzia la care a ajuns H. H. Stahl privitor la localitatea braşoveană cercetată în deceniul al treilea al secolului trecut este valabilă pentru întreaga populație românească tradițională: „în viața satului Drăguş, naşul nu este numai o persoană care apare, cu anumit rol ritual, la un botez sau o cununie. Ci o persoană legată statornic de o serie de acte rituale, care formează între ele un sistem”[424]. Coerența acestui ansamblu de îndatoriri ceremoniale ține de un mecanism social de fortificare constantă, prin rescrierea relației de rudenie după nuntă, prin botez, sau invers. Primul naş nu numai că are în grijă permamentă devenirea finului său, ci transmite această tutelă ontologică în mod ereditar, fiilor săi biologici.

La nuntă, naşii se deosebesc de *nuni*, deşi originea celor două cuvinte este comună. Ion H. Ciubotaru a clarificat această problemă în lucrarea *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*: „amândouă cuvintele sunt de origine latină: *nun<nonnus*, iar *naş<nunaş*, o formă diminutivizată a lui *nun*. Termenul

---

[422] Ernest Bernea, *Sociologie şi etnografie românească. Ordinea spirituală*, text ales şi stabilit de Rodica Pandele, Editura Vremea, Bucureşti, 2009, p. 41.

[423] *Ibidem*, p. 67.

[424] H. H. Stahl, *Rudenia spirituală din năşie, la Drăguş*, în „Sociologie românească”, anul I, nr. 7-9, iulie-septembrie, 1936, p. 25.

nun este, desigur, mai vechi decât *naş*. O probează marea sa răspândire în Balcani, dar mai ales faptul că apare, cu acest sens, atât la neogreci (*nunos*), cât şi la albanezi (*nun*)"[425]. Discutând frecvenţa cuvântului la greci, Eleftherios P. Alexakis remarcă o superioritate a lui *nonos* şi *nona* faţă de *kombar* („cumătru") şi presupune că „folosirea cuvântului *nonos* de către părinţi sugerează o structură mai veche a părinţeniei spirituale, apropiindu-se de modelele Greciei de nord şi din nordul Balcanilor"[426].

În spaţiul românesc predomină însă folosirea cuvântului *cumetri*, atunci când părinţii fac referire la cei care le-au botezat. Etimologia cuvântului este tot romanică, având la bază pe latinescul *commater*, atestat în secolul al VII-lea şi aflat la baza paleoslavului *kŭmótra*[427]. Spre deosebire de limba franceză, în care există şi forma *compère*, şi spaniolă, unde avem cuvântul *compadre*, ambele forme provenind din latinescul *compater*, în limba română masculinul *cumătru* s-a format prin analogie cu genul feminin, ceea ce ar putea fi un indiciu al rolului ritual mai important al naşei copilului, în raport cu soţul ei. Accentuarea cuvântului este, potrivit lui Vasile Scurtu, specifică limbii latine balcanice, adică formelor *cúmătru*, *cúmătră* din română, şi *kŭmotrŭ*, *kŭmotra* din limbile slave, în timp ce accentuarea vocalei din prima silabă pentru formele care s-au dezvoltat din etimonul *commāter* (sp. *comadre*, fr. *commère*) reprezintă o pronunţie specifică regiunii occidentale[428]. Această similitudine dintre accentuarea românească şi slavă a cuvântului a indus adeseori folcloriştii în eroare, făcându-i să considere forma autohtonă *cumătru* drept un element lexical din superstratului slav ce a participat la formarea limbii române, ba chiar o influenţă ucrainenă.

Derivarea în limba latină (*com* + *madre*) subliniază şi la nivel etimologic relaţia de echivalenţă dintre ascendenţa biologică şi cea spirituală. Naşii sunt „co-părinţi", ei tinzând chiar să îi substituie total pe mama şi tatăl naturali, în situaţia în care colacii nu răscumpără botezul, după cum vom vedea mai jos. Înrudirea de acest tip apare chiar mai puternică decât sangvinitatea în Moldova: „dacă boteza o soră îi ziceai cumătră" (Zăneşti – Neamţ), iar relaţia de familie poate fi suplinită: „Cumătrul, chiar dacă-i cineva străin, îţi vine ca un frate" (Cănţălăreşti – Vaslui). Lucrurile nu par a se schimba în percepţia tradiţională,

---

[425] Ion. H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova*, vol. II, p. 105-106.

[426] Eleftherios P. Alexakis, *Le sang et l'huile. Parenté naturelle et parenté spirituelle chez les Arvanites d'Attique (Grèce)*, în „Etudes et Documents Balcaniques et Mediterranéens", nr. 21, Paris, 1998, p. 11.

[427] *Dicţionarul limbii române (DLR)*, tomul I, partea II, Litera C, Tipografia Ziarului „Universul" , Bucureşti, 1940, p. 976.

[428] Vasile Scurtu, *Termenii de înrudire în limba română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 255.

dat fiind faptul că la începutul secolului trecut sătenii din Drăguş – Braşov ţineau „mai mult la rudenia din năşie decât la cea de sânge”[429].

Toate legile de natură morală care derivă din acest tip de înrudire subliniază statutul privilegiat al cumătrilor, ce nu trebuie supăraţi în nici un mod. Prevederile vechiul drept cutumiar se axau pe aceeaşi linie a unei legături familiale foarte strânse, în cadrul căreia uniunile maritale sunt incestuoase. Textul pravilei de la 1581 este şi astăzi valabil pentru locuitorii din satele moldoveneşti şi din România, în genere: „să fie la ştire căce apără leagea de pre svântul botedz, apără numai cumătrul de pre botedz, featele nănaşi-său şi apără pre feciorii lor de cătră featele lor şi de maică fată botedzată apără-i”[430]. Mai mult chiar, „doi tineri, fată şi băiat, au acelaşi naş de botez, nu se pot căsători între ei. Există credinţă că încălcarea acestei interdicţii are urmări neplăcute în viaţa omului, mai ales asupra sănătăţii”[431]. Incestul ţine, în ultimul caz citat, de o „frăţie” spirituală, aşezată deasupra celei biologice în ierarhia socială a legăturilor sociale.

O altă implicaţie a alegerii naşilor constă în influenţa formatoare pe care aceştia o vor avea asupra copilului, nu numai în mod direct, printr-o implicare efectivă, ci şi indirect, în plan magic, dată fiind credinţa că finul preia trăsăturile specifice celui care l-a botezat. Dacă filiaţia dintre moaşă şi copil se baza pe magia începutului, în virtutea căreia primele lucruri şi fiinţe care intră în contact cu nou-născutul hotărăsc devenirea lui[432], influenţa naşilor ţine de o reconfigurare a naşterii, de o ereditate de natură spirituală. Transmiterea obligaţiilor de a cununa şi boteza în aceeaşi familie (fiul naşilor va cununa pe finul părinţilor lui) implică acest tip de repercusiune morală asupra temperamentului şi norocului pe care le va avea pruncul.

„Naşii de baştină”, cum este numită ereditatea de acest tip în sudul României, reprezintă un etalon confirmat de-a lungul generaţiilor pentru aspiraţiile părinteşti. În restul ţării, „cu toate că cercetările de teren au arătat că în provinciile româneşti din nord, cu rare excepţii, naşul de baştină s-a pierdut, în memoria colectivă s-a mai păstrat existenţa lui, cel puţin pe parcursul a două-trei generaţii, atât în satele ortodoxe, cât şi în cele cu populaţie greco-catolică”[433]. Acolo unde practicile au dispărut rămân totuşi textele ceremoniale, care atestă

---

[429] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 35.

[430] *Pravila*, p. 173.

[431] Ernest Bernea, *Sociologie*, p. 65.

[432] Revista „Ion Creangă” tipărea în 1913 o credinţă din Larga – Bacău: „cum e moaşa aşa e şi pruncul; va fi moaşa fofelniţă (se zice de femeia care nu-i mai tace fleoarca) pupăză va fi şi nepotul; iar de va fi o femeiee bună la inimă şi liniştită, asemenea va fi şi noul născut când va fi mare”. Vezi vol. V, p. 144.

[433] Alina Ioana Ciobănel, *Înrudire şi identitate*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002, p. 87.

legea străveche, aşa cum se întâmplă în oraţia următoare, spusă la aducerea colacilor pentru naşii de cununie: „Sî dai la fini o vacî cu mânzat, /S-agiungiţ şî la botizat” (Ghindăoani – Neamţ)[434].

Arhetipul celei de-a doua naşteri prin botez a fost aşezat de C. G. Jung în contextul unei duble origini asigurate copilului: umane, prin concepţie, şi sacre, prin cei doi naşi care reprezintă corespondentul perechii divine, al „zânelor bune sau rele care realizau o «adopţiune magică» cu blestem sau binecuvântare”[435]. Herakles, faraonii şi Hristos sunt embleme culturale ale celei de-a doua naşteri, potrivit psihoanalistului elveţian. Apartenenţa propriu-zisă a copilului la familia naşilor este conştientizată în mentalul tradiţional autohton şi tocmai aceasta a impus necesitatea unei răscumpărări rituale: „dacî nu dă colacii pi botez, copilul nu mai esti al părinţilor, îi al naşilor. Da’ dacî i-o dat colacii, îi al părinţilor, ş-o plătit datoria” (Şendriceni – Botoşani).

Reluarea modelului întruchipat de profilul moral, intelectual şi social al naşului motivează, de asemenea, selecţia cumetrilor: „dacă va avea un cumătru învăţat, copilul va fi deştept” (Pâhneşti – Vaslui), „îl alegi care este mai bun, mai gospodar, mai plăcut la cuvinte” (Mera – Vrancea). Un basm cules în localitatea suceveană Straja transfigurează acest proces într-un motiv literar. Plecat în căutare de cumătru, omul sărac îşi permite să îl refuze pe însuşi Dumnezeu, fiindcă nu e o persoană echitabilă: „– Io-s Dumnăzău.– Dumnăzău? Nu-ţ dau băietu să-l botezi, cî nu eşti om cu drept! Pi unu-l faci frumos, pi unu urât, pi unu sarac, pi unu bogat, pi unu batrân, pi unu tânăr şî nu eşti om cu drept!”[436]. Dincolo de lipsa fiorului specific unei hierofanii şi uşurinţa cu care ţăranul îl judecă pe creatorul suprem antropomorfizându-l (nu omul este după „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu”, ci demiurgul trebuie să fie un „om bun”!), vedem în acest tip de creaţie literară un ecou al structurii organizatorice din instituţia socială pe care o formează încumetrirea. Mândria de a fi „cumătru mare” se fundamentează, aşadar, pe întrunirea unor calităţi impuse de mediul social, demne de a fi perpetuate prin fini.

O variantă apropiată a basmului cules din Moldova a fost antologată de Ovidiu Bârlea sub titlul *Doi fraţ*. Folcloristul a consemnat textul în 1961 din Cresuia – Bihor şi l-a identificat în indexul motivelor de basm elaborat de Schullerus la numărul 332 (*Naşul moarte*), acelaşi indicativ fiind valabil şi în sistemul Aarne Thompson. Frecvenţa mare a motivului nu are doar coordonate

---

[434] Silvia Ciubotaru, *Nunta*, p. 297.

[435] C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, traducere din limba germană, prefaţă, comentarii şi note de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura „Jurnalul Literar” , Bucureşti, 1994, p. 24.

[436] AFMB, Mg. 346, I, 16, inf. Victoria Juravle, 73 ani (1977), culeg. Dan şi Silvia Ravaru.

locale. Treizeci şi patru de variante sunt cunoscute din toate regiunile româneşti, dar ele se întâlnesc şi în restul lumii. Citându-l pe St. Thompson, Bârlea precizează că „basmul apare frecvent în literatura medievală şi e răspândit în repertoriul european între Islanda şi Israel, fiind mai frecvent în nordul Europei”[437]. Lazăr Şăineanu a inclus acest motiv în seria poveştilor religioase, III A *Moartea cumătră*, şi a consemnat trei variante[438].

Faptul că țăranul din desfăşurarea epică înregistrată la Straja – Suceava o alege pe moarte ca naş al copilului său, în defavoarea lui Dumnezeu şi a Sfântului Nicolae, este argumentat în termenii aceleiaşi rectitudini sociale: „Vai, Moartea? Cumătrî – deodatî şî s-o prins – eşti om cu drept! Nu partineşti nici la frumos, nici la urât, nici la tânăr, nici la batrân, nici la cutari, cari cum vini rându, hai, huit! Îi drept ori nu?”. Nu doar magia prin contagiune şi analogiile faste sunt, aşadar, folosite de părinți pentru a modela în sens pozitiv viitorul copilului, ci şi botezul însuşi, care nu poate fi săvârşit oricum. Un copil cu un naş corect va avea un comportament similar, ceea ce îi va aduce, la rândul lui, o recunoaştere socială confirmată prin solicitarea de a deveni naş.

Percepția acestui statut conține în special coordonate legate de post-existență. Informațiile de pe teren accentuează recompensa ce vine să alunge orice temere legată de boală şi moarte: „am avut o matuşî di la Muşenița. Ea a botezat 150 di copii ş-o cununat 47. Ş-o trăit 92 sau şî trii di ani. Şî o murit fără nici o zăcari, pentru că toți finii pe cari i-o botezat şî i-o cununat i-o urat mulți ani şi sanatati” (Baineț – Suceava), „Îi pomană sî botezi copchii. Ei îți poartî di grijî pi lumea ceilantî” (Topolița – Neamț)”. Există, uneori, şi o măsură pentru mântuirea prin creştinare – e nevoie să botezi nouă copii pentru a ți se ierta păcatele (Cosmeşti Vale – Galați).

Uneori, calitatea improprie a naşilor nu poate fi identificată înainte de creştinare şi se revelează ulterior: „dacî copilu îi slăbuț şî l-o botizat cineva, zâci cî poati nu i-o mers aciluia în fini şî vini altu cari ari mai mulți fini botizați, şî-i vindi copilu aciluia” (Şendriceni – Botoşani). Schimbarea naşilor este un fenomen cunoscut în satele din Moldova, motivat prin formula generală că finul „n-are noroc” după cumătrul ales inițial. Refacerea botezului are coordonate profane, nu implică o prezență ecleziastică şi foloseşte, de cele mai multe ori, structura mitică a naşterii repetate simbolic. Copilul care nu a fost botezat de un naş potrivit este dat pe fereastra casei părinteşti unui nou părinte spiritual, care înfăptuieşte o „adopțiune magică”, în termeni jungieni.

În cazuri extreme, când copilul nu mai poate fi salvat, naşul nefast rămâne „însemnat” la nivel social de eveniment şi adeseori se caută o explicație mai

[437] Ovidiu Bârlea, *Antologie de proză populară epică*, vol. I, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1966, p. 531.

[438] Lazăr Şăineanu, *op. cit.*, p. 575-581.

mult sau mai puțin rațională: „dacă îmi botează o rudenie şi moare copilul, al doilea copil nu-l mai botezi la el că n-are noroc la fini şi-l duc la străini. Mai digrabă zice că trăieşte dacă e botezat de străini decât de rude" (Zăneşti – Neamț). Dincolo de aspectele economice şi de coeziune socială care transpar din această mărturie, putem invoca o „diversificare", o „împrospătare" şi într-o mare măsură o „altoire" a informației spirituale cu care vine naşul, atunci când e alta decât cea a unui cod genetic comun cu al copilului.

O incompatibilitate cu statutul de naş, cu urmări tragice pentru copil dacă este nesocotită, o constituie sarcina aflată în evoluție: „dacă naşa e însărcinată nu poate nici să boteze, nici să cunune, că vezi, nu e curată; le mor copiii finilor" (Poiana Mărului – Braşov)[439]. După cum am văzut mai sus, starea de graviditate este încărcată pozitiv, deci nu impuritatea ei afectează legământul botezului, ci faptul că mai există un prunc prezent în momentul ceremonial. De aceea se consideră în Tecuci – Galați că unul dintre copii, cel din pântece sau cel botezat va muri, întocmai cum se credea în 1929, în Drăguş – Braşov: „când este însărcinată naşa cea tânără, atunci botează mama ei pentru că este superstiția că dacă botează ea îi moare copilu"[440]. Suprapunerea dintre viața în plină formare şi „renaşterea" spirituală nu este posibilă fără repercusiuni ontologice.

Un argument în favoarea faptului că apelarea la explicația necurățeniei se face exclusiv în virtutea unei motivații *sui-generis*, menite adeseori să concedieze insistența culegătorului asupra subiectului (asemenea formulării „nu e bine"), stă asocierea femeii însărcinate cu practicile ce conțin şi credințe creştine: „o muiere groasă pune o cruce în apă, acoperind-o cu pietre, ca să ploaie", „se mai pune o muiere în stare binecuvântată, goală şi cu o seceră taie în apa de primprejur. Ea zice «Pe cum tai io în apa lui Iordan, aşa să se taie toate împiedecăturile şi legăturile, opreliştile, să vină ploaia. Nu tai apa, ci tai boscoanele făcute de țigani ca să nu plouă»" (Vaşcău – Bihor)[441]. Fiind nu doar curată de fluctuațiile ritmului fiziologic, ci şi în comuniune cu principiul acvativ al creației, prin lichidul amneotic, gravida pare aici o adevărată preoteasă. Nepotrivirea cu statutul de naşă vine din acceptarea existenței pruncului chiar înainte de ivirea lui pe lume. La nivel absolut, naşa ar ține în brațe doi copii deodată în intenția de a creştina doar pe unul dintre ei, fără să se ştie cu precizie care. Gemenii înşişi sunt ținuți în brațe de persoane diferite, deci nu se admite o dublă mărturie mistică în timpul procesiunii religioase.

Apartenența copilului la familia naşului este acută în timpul primelor douăsprezece luni de viață, după cum reiese şi dintr-o credință semnalată de Ernest Bernea în satele braşovene Poiana Mărului şi Tohanul Nou: „dacă moare

[439] Ernest Bernea*, op. cit.*, p 62.
[440] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 27.
[441] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 257.

copilul până la un an îl duce în braţe naşa până la cimitir; tot ea îl priveghiază. Cheltuiala înmormântării o ţin tot naşii. Şi azi se face”[442]. Nu numai coordonata spirituală defineşte legătura de rudenie dintre naş şi fin, ci şi aspectul economic, asumat întru totul. La greci, angajamentul este pe termen şi mai lung: „când copilul moare înainte de căsătorie, naşul trebuie să suporte toate cheltuielile de îngropare, de pregătire, îmbrăcămintea sa de nuntă, sicriul şi coroana şi să împartă bomboane de parcă ar fi o nuntă în toată regula. O asemenea practică arată clar faptul că, pentru naş, cununarea fiului constituie o obligaţie cutumiară şi că această relaţie trebuie împlinită în mod imperativ până la sfârşit, fie şi numai în plan simbolic”[443].

Darurile naşului au pe lângă componenta pragmatică un important rol cultural, ele sudează legătura instaurată şi devin un reper spiritual insurmontabil pentru copil, după cum o arată lirica folclorică. Încă din primele momente în care se creează înrudirea „legătura dintre naşi şi copil este pecetluită, alături de sluja religioasă, de noile haine pe care naşii le dăruiesc în mod obligatoriu copilului, haine cu care el trebuie îmbrăcat imediat după botez”[444]. La fel ca în cazul nunţii, când straiele miresei sunt aduse de mire şi mireasa face ea însăşi veşmintele mirelui, aici se realizează o fuziune a identităţilor spirituale. Finul s-a născut din nou prin creştinare, iar fiinţa lui poartă la nivel vestimentar, ontologic, moral, intelectual şi sufletesc semnul distinctiv al personalităţii naşului. „Marcarea” celui botezat poate fi benefică, dar şi de rău augur, după coordonatele fiecărui naş în parte.

„A primi un dar înseamnă a te supune unui legământ, a consimţi lui”[445], iar colindele profane şi basmele au transpus acest mecanism de coeziune socială în plan artistic. Monica Brătulescu a clasificat sub numele *Darul naşului*, (V) 137, colindele în care Dumnezeu însuşi este refuzat de către ţăran, atunci când îi cere paharul sau calul primit în momentele îndătinate. O asemenea reacţie insolentă (comparabilă cu cea a omului sărac care îl respinge pe creatorul suprem sub motivaţia că nu e „om cu drept”) nu poate fi înţeleasă în absenţa sistemului tradiţional de prescripţii ce pune relaţia fin-naş mai presus de orice alte obligaţii rituale. În plus, aşa cum „nu există ruptură existenţială, prăpastie, pentru român, între lumea de aici şi lumea de dincolo”[446], tot aşa nu se produce nici acel *mysterium tremendum* în faţa entităţilor sacre, ce ajung să fie judecate asemenea unui consătean, după „grila” normelor sociale moştenite. Dacă în

[442] *Ibidem*, p. 68.
[443] Eleftherios P. Alexakis, *op. cit.*, p. 11.
[444] Ofelia Văduva, *Magia*, p. 97.
[445] Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 361.
[446] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, ediţie de Marin Diaconu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1991, p. 108.

culturile apusene personajul malefic produce teroare, poveştile româneşti abundă de ridiculizarea umoristică a diavolului. Planurile lumii fuzionează armonios în gândirea arhaică autohtonă, iar divinităţile „călătoare" prin profan se supun şi ele rânduielilor străvechi.

Mai puţin disputată este posesia darurilor năzdrăvane din basme, dat fiind faptul că ele vin cel mai adesea de la naşul Dumnezeu sau Sfântul Petru, ce îl botează pe *copilul din flori* şi-i oferă un ajutor esenţial[447]. Fie că este o vacă, o puşcă sau haine de bal, darurile de la naşi rezolvă situaţii liminale şi protejează procesul ontologic. Această dimensiune literară argumentează perspectiva lui C.G. Jung, potrivit căreia naşii constituie un echivalent uman al perechii divine. Tocmai actul creştinării conferă puteri miraculoase cadourilor ritualizate (miei, oi, vite mari, în plan etnografic), iar înstrăinarea lor ar avea efecte tragice prin diminuarea aportului magic al naşilor. Darurile acţionează într-o continuitate simbolică a ajutorului propriu-zis în viaţa finilor, fiind un *memento* al implicării totale şi permanente.

Tot acest efort presupus de botez, de la haine, banii puşi la piept (precum miresei sau mortului, pentru a fi receptaţi de suflet, care are de plătit o vamă ontologică), mesele ceremoniale date (la primirea colacilor şi la vizitele îndătinate) şi până la animalele domestice de pe urma cărora era asigurată bunăstarea materială a finilor, totul argumentează o „adopţie" spirituală ce poate deveni definitivă, dacă părinţii biologici nu îşi „recuperează" în plan ritual copilul. Deloc întâmplător, aducerea colacilor la naşi se numeşte *descumpărare* în Ţara Oaşului[448]. Cunoscut în Moldova sub formula *dusul colacilor*, acest tip de dar fortifică legătura dintre cele două familii şi o rearticulează prin recuperarea în plan spiritual a copilului biologic.

În cadrul acestui ritual, denumit *colăcime* uneori, moaşa primea altădată şi ea colaci sau o *pupăză* menită să provoace o recunoaştere generalizată a meritelor şi efortului ei, inclusiv pe acela de a le înmâna *colacii cei mari* naşilor. În acest caz nu avem de-a face cu o răscumpărare, ci cu ultimul cerc al reacţiei socio-antropologice provocate de asistarea naşterii. Prima circumscriere se face prin *mânecile* dăruite de lehuză, după care comunitatea feminină restrânsă îi recunoaşte rolul important prin banii lăsaţi în *scălduşcă*. *Colacul babii* în care se înfigeau monede altădată de către toţi mesenii de la cumătrie are un echivalent în spaţiul slav, ca variantă a recunoaşterii depline care i se datorează. *Babyna kasha* „conţinea în mod necesar colectarea de bani, cunoscută în multe locuri drept *vânzarea terciului*"[449], cu o semnificaţie identică obiceiului românesc: „strângerea de bani «pentru terci» poate fi văzută nu numai ca o remunerare a

[447] Vezi, spre exemplu, Teofil Frâncu, George Candrea, *op. cit.*, p. 274-282.
[448] Ion Muşlea, *Cercetări folclorice*, p. 151 şi Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice*, p. 165.
[449] T. A. Listova, *op. cit.*, p. 134.

moaşei pentru efortul ei legat un copil anume, dar şi ca o plată colectivă pentru activitatea ei din trecut şi din viitor, din moment ce toţi sau aproape toţi cei prezenţi au folosit serviciile ei”[450].

Ceea ce întăreşte distincţia dintre colacii naşilor şi plata prin *pupăza* /*dolia* /*corabia* moaşei este absenţa unui tipar de coeziune socială fundamental pentru sistemul rudeniei: „ca formă esenţială de comunicare neverbală, darul (...) presupune trei obligaţii – a da, a primi, a întoarce darul”[451]. Moaşa nu întorcea nimic din cele primite, înrudirea ei cu lehuzele articulându-se în alt context ritual decât cumătria sau *datul colacilor*, când îşi primea doar răsplata. *Adunarea nepoatelor*, după cum este cunoscut în Maramureş obiceiul anual de a vizita şi oferi cadouri moaşelor, avea o dată variabilă (joia de după Paşti, a doua zi de Crăciun, pe 8 ianuarie[452]) şi conţinea o masă prin care moaşa oferea la rândul ceva. Aşadar, „principiul care domină în schimbul de daruri este *reciprocitatea*, conducând la strângerea relaţiilor, la conştientizarea apartenenţei la un grup”[453]. Ori naşii dau înapoi aproape jumătate din conţinutul colacilor, după ce l-au primit, deci atunci când au devenit consubstanţiali cu darul. Legătura socială nu este deci pecetluită până la împlinirea rânduielii ce perfectează inclusiv relaţia dintre părinţi şi copil.

Obiceiul colacilor are valoarea unui liant între mai multe persoane, după cum sugerează cuminecarea din coptură în ritualul din satele basarabene descris de Varvara Buzilă: „cumetrii mici înmânau pâinea moaşei, iar aceasta o închina cumetrilor, care după ce o sărutau, rupeau o bucată dintr-un colac şi împărţeau lăturaşilor, celorlalţi cumetri”[454]. Moaşa intremedia aceste relaţii sociale, dar nu era inclusă în circuitul pe care „părticica” din colac îl parcurge pentru a se realiza comensualitatea. Colacul ei era unul separat şi special, în conformitate cu rolul şi puterea sa distinctă în comunitate. Între cumetri se instaurează o relaţie de solidaritate, în timp ce moaşa rămânea un reper social specializat pentru momentele critice (pe lângă naştere, adeseori ea oferea ajutor în caz de boală, fiind pricepută la descântece şi leacuri[455]). Afectivitatea care-i uneşte pe părinţii

---

[450] *Ibidem*, p. 135.

[451] Ofelia Văduva, *Paşi*, p. 122.

[452] Obiceiul este cunoscut sub numele de *Babinden* („Ziua bunicii”) atât de vecinii noştrii de la sud, cât şi de dobrogeni şi de aromâni, care l-ar fi împrumutat (cel puţin denumirea slavă) de la bulgari. Vezi Emil Ţîrcomnicu, *Românii dintre Vidin, Dunăre şi Timoc. Sărbători, obiceiuri, credinţe*, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2010, p. 10; Kirilka Stavreva, Lynette Quek, *op. cit.*, p. 67.

[453] Ofelia Văduva, *Paşi*, p. 122.

[454] Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 51.

[455] Formula fixă „leac şi babii colac!” care încheie numeroase descântece demonstrează valenţele taumaturgice ale moaşei, căreia i se dădea în mod obligatoriu o coptură rituală în cadrul obiceiurilor de naştere post-liminare.

copilului de cei care l-au botezat duce la un tip de „complicitate", revelată în plan paremiologic de privirea cu subînțeles. „A avea ochi de cumătru cu cineva" (Smulți – Galați)[456] sau, dimpotrivă, faptul că o persoană „n-are ochi de cumătră pentru cineva" (Râmniceni – Vrancea)[457] arată cât de intens sunt resimțite implicațiile înrudirii prin încumetrire.

Importanța răscumpărării este direct proporțională cu gravitatea consecințelor ce apar dacă ritul nu este îndeplinit. Resimțită ca o „datorie mare" (Grințieș – Neamț) față de naşi, datina urmăreşte, pe de o parte, implicațiile fatidice: „dacă nu se dau zice că n-are noroc copilul" (Moldoveni – Neamț). Pe de cealaltă parte, lumea de dincolo devine un univers sisific în încercarea de a repara greşeala rituală: „Dacă nu dai colacii, umbli pi lumea cealantî după el să-i dai colacii şî nu ți-i mai primeşti. Sau el îți ceri şî tu di undi sî-i dai?" (Brăhăşeşti – Galați), „umbli pi cee lumi cu covata-n spati după moş şi nu ți-i mai primeşti, di ci nu i-ai dat pi lumea asta?!" (Vlădiceni – Neamț), „dacă nu-i aducea tot ce i se dădea de pomană, pe cealaltă lume stă după un deal şi nu mai ajunge la el" (Agafton – Botoşani). Imaginarul acesta apare şi la românii din afara frontierei estice: „dacă nu dai pe lumea asta colacii cumătrilor, îmbli pe ceea lume în urma lor şi-i rogi să-i ee" (Crasnoilsc – reg. Cernăuți)[458]. În plus față de acest tip de damnare, regăsirea sufletelor pe lumea cealaltă nu mai este posibilă: „se spune dacă nu duci colacii de botez pe lumea cealaltă nu te mai întâlneşti cu părinții" (Parincea – Bacău). Sistemul de legături familiale şi sociale depinde de respectarea cutumei prin care ofranda (învestită cu identitatea spirituală a celui care a copt-o şi pregătit-o, dar şi a celui care a primit-o) trece dincolo de calculele pragmatice ale contingentului şi vizează armonia sufletească.

Conținutul unui asemenea dar nu poate fi decât fastuos, atunci când posibilitățile părinților o permit. Pâinea rituală are proporții impresionante: „colacii-s mari, cât gura cuptiorului, cu aceia descumpără pruncu, că dzâce că nu se roagă dipt iel până nu-l descumperi de la nănaş" (Racşa – Satu-Mare)[459], dar şi cantitatea ei arată prețul însemnat al răscumpărării: „şase colaci în tingiri mari cât gura găleții" (Păltiniş – Botoşani). Dezvoltarea ulterioară a practicii, cu îndepărtări de la forma autentică a gestului, nu a schimbat numele de *colaci*, cunoscut pentru darul adus la naşi, întocmai cum s-a întâmplat cu obiceiul *mânecilor moaşei*. Fie că se dă făina, pâine, cozonac, chiar tort, mai recent, naşilor, semnificația acestor produse rămâne cea originară. Celelalte feluri de mâncare (orez, zahăr, făină, bomboane, fructe) şi băutura trebuie date într-o proporție suficientă pentru a permite înjumătățirea lor în momentul când darul se

[456] Iuliu Zanne, *op. cit.*, vol. IV, p. 323
[457] *Ibidem*, p. 322.
[458] Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 53.
[459] Ion Muşlea, *Cercetări folclorice*, p. 151.

întoarce la părinți, alături de un singur colac. Consumarea acestei hrane „asigură articularea reciprocă a grupurilor sociale”[460], în timp ce articolele de îmbrăcăminte oferite naşilor „deasupra colacilor” ţin de identitatea spirituală nouă, conferită cumetrilor mari prin mijlocirea părinților.

Textul orațiilor intonate (de moaşă cel mai adesea, care şi transporta covata cu daruri) accentuează caracterul nobil al conținutului, fără a se uita nota umoristică, definitorie pentru sărbătorile tradiționale. Similitudinea cu secvența închinării straielor la mireasă, dar şi cu obiceiul *colăcimii* de la nuntă este evidentă la nivelul imaginarului propriu probelor inițiatice: „Căci al nostru tânăr împărat /(...) În Țaringrad a plecat! /Pi la jumata di cali /S’o stârnit on vânt mari /Dinspri apus, /Corăbiili di pi Dunăre /Le-au dus!” (Boboieşti – Botoşani)[461], „Roşcove din Țarigrad, /Toate sunt cu-adivărat, /Pe-aceşti mândri colăcei” (Gârcina – Neamț)[462], „Acest copilaş v-anunți câtiva dăruri /La dumnevoastr-acasî /Ca sî-ntindeț pi masî. /Nu ştiu di undi li-o adus, /S-adusi numai di pi la Stalingrad. /Mult mai multi a fost! /Da’ nişti căpi di vapoari s-o-necat, /Numa aceşti daruri o rămas” (Poiana Largului – Neamț)[463]. Toponimele mitizate şi metaforele folosite în aceste trei creații din momente rituale diferite reprezintă un indicator al statutului superior pe care receptorul darului îl are în viziunea comunității. Dincolo de învestirea obiectelor oferite cu energia şi spiritul celui care le-a pregătit (mai ales prin coacere, un proces de durată ce începea de fapt cu muncile de primăvară), ofranda se adaptează destinatarului său, ceea ce îl face pe acesta să intre automat într-un registru al fabulosului. Emitentul şi beneficiarul sunt pe deplin conectați, inclusiv la nivelul textului ritual, asemenea unor vase comunicante, prin puterea darului ceremonial.

În virtutea raportului de reciprocitate generală dintre cumetri, „aceste daruri aşteaptă un răspuns similar din partea primitorilor (chiar dacă acesta nu vine imediat)”[464], şi de aceea, secvența conținea o promisiune făcută de naşi, care *giuruia* finului cel mai adesea o cornută. Un tip similar de dar (atât pe moment, cât şi sub forma unei făgăduințe) este făcut *la tăiatul moțului*, cea din urmă etapă rituală din seria obiceiurilor de naştere, care are menirea de a consfinți intrarea deplină în comunitate a copilului. Naşii acționează acum din poziția maeştrilor inițiatori care pot gestiona în siguranță „acțiunile şi reacțiunile între sacru şi profan”, provocate de schimbarea de stare[465] ontologică.

---

[460] Claude Levy-Strauss, *op. cit.*, p. 113.

[461] Silvia Ciubotaru, *Nunta*, p. 209.

[462] *Ibidem*, p. 298.

[463] AFMB, Mg.248, I, 22, Inf, tărăță I. Petrea, 63 de ani, 1977, culeg. Lucia Berdan, Lucia Cireş.

[464] Ofelia Văduva, *Magia*, p. 97.

[465] Ernest Bernea, Sociologie, p. 357.

Aşa cum la nuntă naşul securizează trecerea într-un alt statut, îndeplinind chiar el anumite probe, tot astfel, pe parcursul riturilor de naştere, el are menirea de a proteja intrarea în comunitate a copilului, menindu-i doar dezvoltări pozitive. Atât după botez, cât şi la prima tundere a părului, naşii oferă un rând complet de haine pentru a-i conferi celui venit de nu se ştie unde o identitate socială lipsită de vulnerabilitate în faţa orânduielilor şi a sorţii.

Datina cere ca nimeni în afară de naş să nu taie unghiile sugarului şi nici să nu-i scurteze părul. Tabuizarea persoanei care tunde a fost discutată de C.G. Frazer la maori, care obişnuiau să impună coerciţii de contact timp de o zi celui care a tăiat podoaba capilară[466]. La noi însă naşul vine cu aura intangibilităţii conferite de statutul său demn de o entitate sacră (după cum am văzut mai sus) şi doar el poate gestiona energia numinoasă pură reprezentată de părul şi unghiile cu care pruncul a venit din misterioasa sa preexistenţă. Oricine altcineva atinge şi împuţinează materia organică adusă de dincolo îl va condamna pe copil la o „cădere în timp" şi în vicii: el va deveni hoţ, mincinos sau afemeiat potrivit credinţelor înregistrate în Moldova. Mai mult, spiritul vetrei va fi ofensat şi îl va pedepsi prin arsuri de-a lungul vieţii.

Rolul ritual ce conferă dreptul exclusiv de a tăia unghiile şi părul nou-născutului poate fi deţinut şi de o altă persoană decât naşii de botez, printr-o înţelegere specială între părinţii copilului şi aceasta. Numit *naş de păr* în sudul Moldovei sau „*jumătate de naş* (...), *naş de-al doilea*"[467] în alte zone, noua legătură creată reprezintă mai degrabă o dezvoltare pragmatică a reţelei de rubedenii într-o comunitate, după cum şi declară sătenii – „îţ faci cumătri mai mulţi" (Băltăreţ – Galaţi) – decât o respectare statutului iniţiat al naşului.

Unghiile şi părul copilului înmagazinează (în plus faţă de energia spirituală detailată de mitologiile lumii) elemente ale universului din care provine. Singura persoană care poate modifica după regulile sociale materia organică învestită cu puteri magice, şi numai în cazul unghiilor, este mama copilului, datorită statutului său mixt la nivel ontologic. Aflată la frontiera dintre sacru şi profan, ea are voie să scurteze unghiuţele copilului său, atunci când acestea devin periculoase pentru că se poate răni singur. Dar mama nu trebuie să folosească un instrument, ci să rupă unghiuţele cu dinţii, potrivit credinţelor din Moldova. Opoziţia creată între rupere şi tăiere, între dinţi şi foarfece pare a fi şi una temporală, din punctul de vedere al istoriei civilizaţiei umane, nu numai o antinomie rezultată din statutul superior al naşului şi cel marginal al mamei. Dacă aceasta din urmă ar face uz de obiectul tăios, efectul nefast ar fi similar cu al oricărei alte persoane care strică integritatea substanţei cornoase: copilul se va face tâlhar. Dincolo de faptul că adeseori hoţii se folosesc de unghii pentru a

[466] C. G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, p. 205.
[467] Vasile Scurtu, *Termenii*, p. 242.

subtiliza fără veste diferite bunuri purtate de oameni, trebuie să vedem în această superstiție o pătrundere neasistată magic în *lumea albă*, făcută arbitrar şi fără protecția conferită de un maestru inițiator. Naşul anulează pericolele ce planează în jurul ființei aflate în continuă devenire, datorită calităților lui probate social şi virtuților conferite de medierea celei de-a doua naşteri, botezul.

După valoarea de mutilare simbolică cerută de intrarea în mediul social, părul tăiat capătă valori oraculare ce pot fi puse pe baza surselor sale, aflate în afara contingentului şi a duratei temporale. „Când vorbeşti, îl întrebi di ci păr este şi de ce animal spune că este are noroc pe lume" (Avereşti – Neamț), „i-l arați copchilulu când vorgheşti sî vadî di ci spuni, di oai, di câni, di caprî, di vacî" (Ivănceşti – Vrancea). Informația magică a rămas depozitată în firele de păr îndepărtate în mod ritual şi copilul o va recunoaşte sub aparența unei întâmplări. Confruntarea copilului cu materia primordială este de bun augur şi în cazul cordonului omblical mumificat, ce are puterea de a-i uşura acestuia existența, prin gestul simbolic al deznodării: „o să fie dezlegat la toate celea, meşter mare" (Lupcina – Suceava).

Ținerea *țuchilor* tăiați de naş în casă, la grindă, este similară la nivel conceptual cu păstrarea şuvițele tăiate de la membrii familiei plecați pe drumul fără întoarcere[468]. Teama de diminuarea personalității la nivel magic şi de puterea nefastă pe care ar putea-o câştiga cineva făcând uz de principiile simpatetice este întâlnită la numeroase popoare de pe glob[469], astfel explicându-se şi precauția autohtonă de a ține „norocul la casă". Mitul lui Samson şi Dalila, dar şi basmele româneşti în care apare motivul firelor de păr ce concetrează puterea nefirească a eroului sau a zmeului, demonstrează virtuțile de receptacol şi depozitar al forței interioare pe care le are şuvița. O expresie precum „nu m-am atins de nici un fir de păr de-al lui" are o semnificație mai adâncă decât aparența. Dincolo de sugestia unei „păruiri" reprobabile, formula folosită ca superlativ al unei atitudini non-violente, trimite la practicile magice prin care cineva putea provoca răul cu ajutorul a câtorva fire de păr. Opusul acestei acțiuni constă în păstrarea părului tăiat de naşi în scopul de a restabili sănătatea pruncului prin afumare cu el împotriva *lichiturii* (Dealu Morii – Bacău) sau a spaimei şi deochiului (Zăneşti – Neamț). În județul Satu-Mare se cunoşteau la începutul secolului trecut şi alte aplicații taumaturgice: „părul acela trebue păstrat şi dacă «îi formăcat ori are gută, să-l afumni, că mai mult n-are»"[470].

---

[468] Ion H. Ciubotaru a consemnat satele din Moldova în care se întâlneşte această practică şi le-a pus în relație cu unele localități din nordul Transilvaniei. Vezi *Marea trecere*, p. 53.

[469] Vezi J. G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, p. 206-212.

[470] Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice*, p. 166.

Atunci când *moţul* nu rămâne în casă este folosită magia prin contagiune pentru a se asigura copilului o podoabă capilară frumoasă. Dacă preotul lui Jupiter, Flamen Dialis îşi îngropa părul şi unghiile sub un arbore fast, iar vestalele îşi atârnau şuviţele de un lotus foarte bătrân[471], în Moldova, „părul şi unghiile se duc la o hultoană, se-ngroapă la rădăcina hultoanii, ca să crească [şi] copilul ca hultoana" (Ţibucanii de Jos – Neamţ). Paralelismul dorit între viaţa vegetală şi cea a pruncului transpare şi din întrebarea codificată adresată naşului, după ce a tăiat patru şuviţe în cruce din părul finului său: „Ai cules?" (Hociungi – Neamţ).

O practică cu o singură atestare la noi pe teren, mai exact în Motoşeni – Bacău, a fost inclusă de J. G. Frazer în seria credinţelor de la populaţia siameză menite să pună la adăpost părul tăiat de naş. La noi *moţul* se dă o apă curgătoare, iar la aborigenii menţionaţi el „se pune într-o mică plută împletită din frunze de patlagină şi este lăsat să plutească la întâmplare pe râul sau pe canalul cel mai apropiat. Se credea că tot ce era rău în firea copilului se duce pe apă o dată cu părul"[472]. Transpare din cele două variante ale ritului un gest de ofrandă pentru spiritul apei căreia i se dă în grijă sufletul conţinut de firele de păr.

La fel de frecventă ca teama de finalitatea negativă a şuviţei este aspiraţia omului de a-şi păstra şi recâştiga după moarte integritatea absolută, din toate elementele biologice ce conţin, de altfel, codul lui genetic. Atât incaşii din Peru, cât şi turcii, armenii sau irlandezii din satul Drumconrath[473] ar recunoaşte ca familiare următoarele convingeri din Balinteşti – Galaţi: „când îţi tai unghiile, să le pui în sân sau pe foc, căci pe cea lume ai cu ce scăpa de la vamă, ori de eşti întrebat de vameş de ele şi n-ai ţinut socoteală pe lume, apoi te încolăţăceşte ca unghia şi te întorci la fuga înapoi să le cauţi"[474] şi din Nemţişor – Galaţi: „când te tunzi, părul să-l pui în *rostul* gardului, că pe cealaltă lume ţi se cere". În acest context, explicaţia primită în Dulceşti – Neamţ de cercetătorii Arhivei de Folclor a Moldovei şi Bucovinei este doar parţială: „naşa ia din păr şi din unghii, le pune într-o cârpă legate şi o pune în rostul gardului, ca să crească părul repede ca nuiaua".

Păstrarea unghiilor până la judecata supremă este indicată şi în cazul în care mama le scurtează devreme pe cele ale sugarului, cu implicarea spaţiului presupus a localiza sufletul: „unghiili la băiatu al mic să rup cu dźinţî ţî li şkipi-n sân, nu li lapidz, pană la anu. [Altfel] să faśi hoţ" (Rudăria – Caraş-Severin)[475]. Lucrurile sunt similare în privinţa părului, dacă e să ne gândim la obiceiul care

[471] J. G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, p. 210.
[472] *Ibidem*, p. 209.
[473] *Ibidem*, p. 211.
[474] „Ion Creangă", vol. V, p. 143.
[475] Emil Petrovici, *op. cit.*, p. 49.

cerea colectarea tuturor firelor de păr căzute într-o viață şi transformarea lor în umplutura unei perne, aşezată sub capul „proprietarului", în sicriu. Marele drum trebuie parcurs cu totalitatea elementelor în care stă încifrată formula identității proprii, mai exact cu toate fărâmele în care s-a împărțit vitalitatea, altminteri mutația ontologică este compromisă. Obținerea integrității biologice condiționează trecerea într-o altă etapă existențială şi apelul făcut la capăt de drum asigură reuşita: „când îți tai unghiile, să nu le laşi să cadă pe jos, ci să le pui în sân sau în palmă pe toate şi suflându-le, să zici: «Când voi striga, să veniți!»" (Hânțeşti – Botoşani)[476]. Aşa se explică prezența unor credințe contrastante din cadrul riturilor funebre. Ținutul părului la grindă reprezintă un gest provocat de cultul strămoşilor (reprezentat la populațiile primitive într-o formă şocantă, prin obiceiul de a păstra craniul în casă, expus la loc de cinste, în timp ce corpurile erau depuse la locul de veci), de venerarea Larilor şi Penaților, în timp ce o superstiție precum aceasta din Hlăpeşti – Neamț, se înscrie în perspectiva magică asupra corpului uman în sine: „şuvița de păr nu se păstrează, pentru a nu veni defunctul să o caute"[477].

Iată de ce este nevoie ca părul şi unghiile copilului să fie manevrate cu grijă rituală de instanțe „autorizate" magic – ele depozitează o informație prețioasă, cu implicații asupra prezentului, viitorului şi a vieții din afara duratei umane. Încă din vechime, chiar şi atunci când era vorba de stirpea nobilă, ceremonialul condus de naşi era de mare însemnătate: „lucrul acesta se pomeneşte şi în *Letopisețul de la Suzdal*, în care se aminteşte despre naşterea fiecăruia din copiii marelui cneaz Vsevolod al II-lea şi pe cari la al patrulea sau al cincilea an al vieții lor îi tundeau cu pompă şi apoi îi aşezau pe cai înaintea episcopului, boierilor şi cetățenilor"[478]. Menirea acestei variante a obiceiului de a-l introduce pe copil în viața socială este mai mult decât evidentă în fragmentul citat. Naşii scot copilul din starea ontologică ambiguă printr-o renaştere supravegheată religios, îi hotărăsc devenirea şi îl conduc în iureşul lumii. Rolul lor social continuă să se nuanțeze astăzi, dar rămâne fundamental în structura relațiilor interumane.

• Cântecele de leagăn şi tipologii propuse

Specia folclorică a cântecului de leagăn pare subestimată la nivel simbolic şi estetic, atât în lucrările axate pe variantele româneşti, cât şi în cele publicate în diferite părți ale lumii. O tendință limitativă este de a subsuma această creație

[476] „Ion Creangă", vol. VI, p. 145.

[477] Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere*, p. 54.

[478] Ştefan Gr. Berechet, *Simbolica juridică. Încercare de studiu comparat*, Institutul de Arte grafice „Viața Românească" S.A. , Iaşi, 1930, p. 23-24.

literară în mod exclusiv funcției soporifice şi de a restrânge discursul exegetic la descrierea motivelor specifice pentru afectivitatea maternă.

De fapt, cântecul de leagăn are o valoare complexă, care rezultă mai întâi din apartenența sa la manifestările „artistico-folclorice de proveniență ergologică”[479], după cum numeşte ilustrul cărturar Petru Caraman creațiile anonime menite să imprime un ritm muncii şi să o uşureze. În contextul literaturii populare româneşti, cântecele de leagăn asigură şi o continuitate la nivelul imaginarului arhaic, al semnificației rituale şi al compoziției, dată fiind recurența unor motive din alte specii în textele destinate adormirii, precum şi legătura strânsă la nivel poetic dintre unele variante ale cântecelor de leagăn şi descântece.

În studiul *Legănatul – ca muncă şi ritual – reflectat în folclorul artistic, mai ales la popoarele din orientul şi sud-estul Europei*, Petru Caraman analizează această diafană specie lirică într-o ramă amplă la nivel antropologic. Demonstrația savantului vizează ritmicitatea nucleului generator al cântecului de leagăn şi astfel devine limpede includerea sa în cântecele de muncă. „Cântecul are trasată precis schema sa metrică şi ritmică chiar din condițiile muncii”[480], iar afirmația se poate generaliza pentru toate creațiile folosite în timpul activităților umane susținute. Sunt citate în studiu muncile agrare, baterea parilor în pământ şi manipularea de greutăți mari, transportarea mărfurilor pe animale şi vâslirea, toate beneficiind prin cântec de un ritm bine definit şi de o îmbunătățire a atmosferei de muncă. Mai aproape de zilele noastre, folcloristul Velle Espeland aşează cântecele de leagăn alături de cântecele intonate în Norvegia şi Suedia la prelucrarea pietrei pentru terasamentele de tramvai, cele folosite în timp ce un cablu este tras de mai mulți oameni sau sunetele distincte de la adunarea vitelor din munți[481].

Acelaşi folclorist norvegian atrage atenția asupra dificultății de a tipologiza cântecele de leagăn, care sunt inadecvate prin caracterului lor de improvizație pentru operația de clasificare. Adaptabilitatea altor tipuri de cântece la momentul adormirii a condus la existența a două categorii de linii sonore, identificate de etnomuzicologi: „Melodii tipice pentru gen şi melodii care aparțin altor genuri sau specii, îmbinate cu tot felul de texte lirice şi pe care se cântă şi texte de leagăn”[482].

---

[479] Petru Caraman, *Legănatul*, p. 88.

[480] *Ibidem*, p. 24.

[481] Velle Espeland, *The Lullabye. On the Problem of Typology for Non-narrative Folksongs*, în *Arv*: *Nordic Yearbook of Folklore* 51, 1995, p. 352.

[482] Mariana Kahane, *De la cântecul de leagăn la doină*, în „Revista de etnografie şi folclor”, tomul X, nr. 5, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 477. Vezi şi Emilia Comişel, *Folclor muzical*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1967, p. 256.

Folosirea unui motiv din cântecele de leagăn pentru un număr mai mare de variante, deşi poate părea viabilă, este de fapt, în viziunea lui Espeland, o piesă de puzzle tăiată în mod brutal (cu fierăstrăul spune folcloristul) din contextul său. Cu toate acestea, Petru Caraman a reuşit să clasifice tematic cântecele de leagăn, susținând taxonomia prin realizările artistice similare, dar şi prin tipurile de magic subsumat fiecărei categorii în parte. Metoda prin care cărturarul deosebeşte textele populare la nivelul expresiei artistice, ține de ceea ce au teoretizat în anul 1971 Dumitru Caracostea şi Ovidiu Bârlea: „mai mult decât exacta pătrundere a fiecărei creațiuni, avem nevoie de concepte coordonatoare şi de un sistem de relațiuni cerut de natura materialului, aşa încât fiecare accent, motiv, să se încadreze în chip firesc în viziunea poporană. Astfel lumea poeziei, atât de fluctuantă şi diversă, nu mai are aspect caleidoscopic, ci ne apare ca un univers cu fețe multiple, dar organizat”[483]. Mai mult decât atât, fețele multiple ale cântecului de leagăn sunt prezentate de Petru Caraman în evoluție, de la cel mai vechi tip de cântec pentru adormirea pruncului, până la cele recente, contaminate de alte specii folclorice şi deturnate de la funcția magică inițială.

Tipul arhaic este primul în seria de cinci categorii identificate de Petru Caraman. Laconismul acestui text, îndemnurile susținute prin îmbunări, promisiuni şi alintări, motivele expuse exortativ şi prin care somnul este indus, indică textele ca producții ale etapei magice primare. Un cântec de leagăn cules din Miletin – Botoşani, exemplifică genul: „Nani, nani, puiu mami, /Cî mama te-a legăna, /Din guriți ț-a cânta, /Din picior te-a legăna, /Haida nani, puiu mami, /Nani, nani, puişor!”[484]. Acest tip de cântec de leagăn ar corespunde în clasificarea Ghizelei Sulițeanu celei de-a doua categorii, din punctul de vedere al tematicii literare. Dar sintagma sub care se clasifică aceste variante este *Formule îndemn la adormire*[485] şi include doar lexemele-refren şi variantele lor de la *nani, nani*, *liuliu*, *liuliu*, *abua, bua, bu*. Prima grupă de cântece de leagăn este denumită de etnomuzicolog *Onomatopeea şi fredonarea*, ceea ce nu corespunde scopului propus de a distinge între temele literare ale textelor. O clasă morfologică şi o modalitate de emisie vocalică nu pot sta pe acelaşi palier taxonomic cu imaginile poetice.

Şi Ovidiu Bârlea identifică o primă temă caracterizată de îndemnul de a adormi, pentru care sunt chemate în ajutor somnul personificat şi animale mici

---

[483] Dumitru Caracostea, Ovidiu Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 19-20.

[484] AFMB, Mg. 493, I, 33. culeg. Florin Bucescu şi Viorel Bârleanu (1982). Inf. Pâslaru V. Maria.

[485] Ghizela Sulițeanu, *op. cit.*, p. 35.

cu putere soporifică, adevăraţi „factori auxiliari”[486] pentru scopul mamei. Este evident că îndemnul de a adormi, „laitmotivul cântecelor de leagăn”, după cum îl numeşte Ovidiu Bârlea, se subsumează tipului arhaic de liniştire a pruncului. Repetiţia, prezentă şi în varianta din Miletin – Botoşani, este considerată de Petru Caraman o „formă de expresie a magiei”[487], foarte apropiată ca mecanism psiho-somatic de practica descântării. Reluarea refrenului însoţit de interjecţia predicativă *hai*, *haida*, *aida* şi repetarea verbelor *a adormi*, *a dormi* introduce copilul în starea de veghe şi somn, la început sub puterea de vrajă a legănatului, ulterior prin crearea reflexului şi mai târziu, prin decodarea mesajului lingvistic. Aceste texte sunt emanaţii ale etapei magice primare, în viziunea etnologului Petru Caraman, datorită formei foarte simple a cântecului, bine cristalizat la nivel poetic şi muzical, precum şi faptului că scopul biologic imediat primează.

„Cu trecerea vremii însă, omul evoluând, s-a dezvoltat mereu sub raportul psihic. (…) Astfel, orizontul gândurilor şi sentimentelor sale referitoare la copil se lărgeşte. (…) În consecinţă, tendinţa de a influenţa în bine, pe toate căile posibile, această viaţă n-a întârziat a se manifesta şi ea chiar în cântecele prin care mama îşi exprima sentimentele de iubire pentru odorul ei”[488]. *Tipul urării* exprimate prin cântecele de leagăn constituie faza a doua a magicului imanent, în care cuvintele cântate capătă funcţie de propiţiere. În tipul arhaic, versurile vizau introducerea într-o stare de moment, pentru a influenţa pozitiv dezvoltarea copilului. A doua categorie de cântece de leagăn îndreaptă perspectiva temporală spre viitor prin funcţia stilistică a timpului conjunctiv prezent. Cântecele de leagăn prin care copilului i se doreşte în mod explicit să crească, să se însoare, sau i se planifică activităţile gospodăreşti sunt toate incluse în *tipul urării* a cărui menire este mai puţin reflexivă şi mai mult rituală. Aşa cum în colinde, eroulare chiar numele flăcăului colindat şi astfel acesta se încarcă de energia sacră a întemeietorilor, tot la fel, în cântecele de leagăn, urările mamei sunt o prefigurare a destinului.

Această a doua categorie de texte este subliniată şi de Ovidiu Bârlea, care însă nu creditează funcţia magică a urării: „O seamă de cântece de leagăn se extind tematic dincolo de preocupările somnifere. Mamele obişnuiesc să dea frâu liber imaginaţiei, închipuindu-şi copilul mare în felurite ipostaze. Cele mai multe oglindesc bucuria părinţilor de a avea un ajutor în muncile împovărătoare ale gospodăriei”[489]. În volumul elaborat împreună cu Dumitru Caracostea, rolul

[486] Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 386.
[487] Petru Caraman, *Legănatul*, p. 78.
[488] *Ibidem*, p. 80.
[489] Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, p. 389.

magic este relevat nu numai o dată: „Cântând să-l adoarmă, mama vrăjeşte pruncului imaginile muncii dorite (…), apoi dragostea şi însurătoarea”[490].

La rândul său, Ghizela Sulițeanu consideră că „proiectele de viitor, promisiunile, grijile mamei despre diferite îndeletniciri, petreceri”[491] constituie o clasă autonomă de cântecele de leagăn şi le dă cel de al patrulea loc în tipologia sa. Ovidiu Papadima le aşează pe poziția a treia, datorită amplitudinii la nivel poetic: „O formă ceva mai complexă dezvoltă tema creşterii prin somn (…). Mama desfăşoară, vorbindu-i copilului, aproape întreaga lui viață viitoare, de când va începe să stea copăcel”[492]. Cel mai frecvent imaginea vieții copilului se compune în fragmentele de existență menite în variante diferite. Toate încearcă să asigure şi să modeleze viitorul pruncului: „Liuliu, pui di peşti, /Di te-ar pute mama creşti, /Sî cii mami cu nedejde, /S-aduci mami ciurcealuțî, /Sî-i faci mamuchi treabuțî. /Liuliu, liuliu, puişor, /Sî creşti mari, marişor, /Sî cii mami di-agiutori” (Bilca – Suceava)[493]. Mai mult decât uşurarea treburilor familiale după ce copilul va creşte, versurile vizează o desfăşurare firească a sorții, pruncul să ajungă să fie sprijin pentru părinți.

Numeroase texte conțin un motiv surprinzător pentru „esența preponderent afectivă”[494] a tipului doi de cântece de leagăn: blestemul. Deşi Petru Caraman nu discută acest motiv, este evident că textele cu imprecații care trimit în mod simetric către imaginea din balada *Şarpele* aparțin de *tipul urării*, după acelaşi criteriu care l-a condus pe savant la identificarea fenomenului de descolindare. Acțiunea de propițiere are în contra-balans dorința negativă, dar mecanismul psiho-cognitiv este acelaşi. În loc să îi dorească activități specifice şi un parcurs natural al vieții, mama îi „goneşte” norocul sau îl promite monstrului înghițitor. Gradul de gândire magică identificat de Petru Caraman este caracterizat prin ambele valorizări ale discursului liric.

Inadecvarea celor cinci tipuri din clasificarea tematică elaborată de Ghizela Sulițeanu (onomatopeea şi fredonarea, formule îndemn la adormire, invocarea vietăților înconjurătoare, proiecte de viitor, respectiv grupa cântecelor obişnuite adaptate prin asociație de idei) a condus la crearea unei alte taxonomii, un proiect de catalog cu indici tematici cu nu mai puțin de 21 de elemente distincte. Acolo, „caracterul de blestem” este o categorie de sine stătătoare, deşi este evidentă apartenența lui la planificarea viitorului. Ovidiu Bârlea aminteşte

---

[490] Dumitru Caracostea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 111.

[491] Ghizela Sulițeanu, *op. cit.*, p. 36.

[492] Ovidiu Papadima, *Literatura populară română. Din istoria şi poetica ei*, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 203.

[493] AFMB, Mg. 564, I, 10, inf. Irimescu T. Domnica (1984), culeg. Florin Bucescu, Viorel Bârleanu.

[494] Petru Caraman, *Legănatul*, p. 76.

acest motiv în cadrul unei clase tematice a „reacţiilor negative”: „Când răbdarea mamei este pusă la grea încercare, dezmierdările se prefac în apostrofări şi chiar ameninţări”[495]. *Tipul urării* acoperă însă toate nuanţele procesului afectiv, devenit conceptul-tip, valabil pentru variantele în care „asemănările sunt mai mari ca deosebirile”[496]. Tipologia muzicală a Ghizelei Sulițeanu reprezintă însă scopul prioritar al volumului său şi din acest punct de vedere contribuţia sa nu lasă loc de controverse.

Etapa următoare din evoluţia lui *homo religiosus* marchează începutul înstrăinării de magic, prin dezvoltarea dimensiunii estetice. Scrie Petru Caraman, „pe măsură ce evoluează elementul magic, ia o tot mai mare dezvoltare şi elementul poetic (….) Dar dezvoltarea aceasta hipertrofică a venei poetice a avut loc în dauna elementului magic, care a fost din ce în ce mai voalat de cel poetic”[497]. *Tipul panegiricului* din cântecele de leagăn reprezintă, din punctul de vedere al cărturarului, „poezie pură”, datorită pseudo-narațiunii despre viaţa pruncului ca un fapt deja împlinit. Numindu-l prinţ pe copil, i se conferă încărcătura fastă adiacentă, de parcă ar fi fost înnobilat. Această manieră a discursului, caracterizată de perfectul compus, ce „sigilează” acţiunile glorificatoare prin expresia încheiată la nivel temporal, ţine de o atitudine magică de nivelul al treilea, când voinţa omului pare să modifice lumea, fără intermedierea unui spirit ce trebuie îmbunat. Adeseori, în cântecele de leagăn româneşti, sugarul este numit *pui de peşte* şi asta nu pentru necesităţi de prozodie, „numai pentru că oferă rima necesară la verbul *creşte*”, cum s-a spus. Statutul copilului nebotezat (dar şi mai târziu, după creştinare) este caracterizat de vulnerabilitate în faţa entităţilor şi voinţelor malefice. De aceea, lângă copilul din leagăn sunt aşezate mătura, cuţitul, cleştele de foc şi alte elemente apotropaice, lăsate să „îl păzească”, după cum se exprimă subiecţii de pe teren, până aproape de un an de viaţă. Numele copilului poartă amprenta magică a vitalităţii sale, ceea ce a condus, pe de o parte, la ocultarea lui până la botez (nou-născutul este chemat cu apelativul *lupuşor, urs, ursoiacă*), pe de altă parte, la schimbarea numelui dat în biserică şi refacerea botezului într-un ritual simbolic, atunci când starea de sănătate a copilului este critică. Cântecul de leagăn adresat în taină copilului sub apelativul *pui de peşte* are o dublă capacitate magică: ascunde fiinţa umană vulnerabilă de spiritele răuvoitoare, trecând-o în clasa intangibilă a vietăţilor sălbatice şi induce pruncului starea de linişte, tăcerea absolută, specifică regnului ihtiologic. Radu Nicolau a demonstrat în studiul său că omonimia din daco-română dintre vietate şi fenomenul fiziologic a dus la prezenţa peştelui

[495] Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, p. 392.
[496] Dumitru Caracostea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 20.
[497] Petru Caraman, *Legănatul*, p. 81-82.

somn în texte: „omonimia este cea care a amestecat planurile, eventual şi prin forţa contextului animalier (cu păsări etc.) presupus ca deja existent. Ulterior *somn* va fi chemat în contexte genul său proxim, *peşte*, şi speciile contigue (ştiucă etc.)”[498]. Mai rar, copilul este numit *pui de curcă*, similitudinea cu celălalt apelativ stând în caracterul liniştit al vietăţii şi în prezenţa acestor două fiinţe pe lista participanţilor magici la adormirea pruncului.

În mod relevant, pentru cântecele de leagăn din Moldova nu este caracteristică modalitatea de construcţie poetică prin înfăţişarea vieţii fericite a copilului dintr-o perspectivă temporală regresivă; doar primele două grade ale magicului sunt reperabile în discursul melodios. Acest indiciu de arhaicitate vădeşte şi o predispoziţie naturală a ţăranului către intermediarii magici, fie că sunt ei somnul personificat, fie că sunt vietăţi familiare în gospodărie: curca, peştele, raţa, gâsca, mai rar *mâţa.* Un singur exemplu de *panegiric* apare în corpusul de texte cules de cercetătorii Arhivei de Folclor a Moldovei şi Bucovinei: „Haida, aina cu mama, /Cî mama te-a legăna, /Din chicior te-a legăna /Şî din gurî ţ-a cânta. / ’Adi liu-liu cu mama, /Cî mama va creşti mari, /Ş-aţ zbura ca fiicari, /Dragi mami. /Haidi, haina, haina, cu mama, /Cî v-am crescut măricei /Ş-aţ zburat ca nişte zmei, /Dragi mami” (Nisiporeşti – Neamţ)[499]. Dimensiunea mitică şi imaginarul din basme se revarsă în acest scenariu peste profan, iar viaţa copiilor va fi urmată fără obstacole.

Tipul compus de cântece de leagăn, următorul pe grila tipologică a lui Petru Caraman, este frecvent întâlnit. Îndemnul la adormire, la care participă fiinţele cu somn contagios, se continuă în mod firesc cu firul vieţii copilului: „Haida liuliu cu mama(ri), /Cî mama te-a leagana(ri) /Şî te-a leagana frumosu, /Sî nu pchici din leagân giosu. /Puiu mami, pui di peşti, /Sî ti poatî mama creşti, /Sî faci treaba cu nedejdi. /Sî ti poatî creşti mari, /Te-oi trimeti cu cârlanii, /Tu de-a dura cu ciobanii, /Puiu mami, puiu mami” (Vicovu de Jos – Suceava)[500]. Perspectiva ironică asupra comportamentului copilăriei vine să echilibreze sentimentul de epuizare şi tristeţe din alte variante: „Nani, nani, puiu mami, /Nani, nani, pui di peşti, /Te-a pute mamuca creşti… /Nani, nani, puişor, /Să fii mami di-agiutori, /Di pi vatrî pi cuptori” (Sucevița – Suceava)[501]. În alcătuirea

[498] Radu Niculescu, *Contribuţii la cercetarea problematicii literare a cântecului de leagăn*, în „Revista de etnografie şi folclor”, tomul XV, nr. 2, Editura Academiei, Bucureşti, 1970, p. 107.

[499] AFMB, Mg. 409, I, 12, inf. Ichimaş I. Lucia, 73 de ani (1980), culeg. Lucia Berdan, Lucia Cireş.

[500] *Ibidem*, Mg. 333, II, 54, inf. Cîrstean Lucreţia, 40 de ani (1969), culeg. Florin Bucescu, Viorel Bârleanu.

[501] *Ibidem*, Mg. 332, I, 2, inf, torac S. Margareta, 51 de ani (1979), culeg. Florin Bucescu, Viorel Bârleanu.

antologiei de texte de leagăn din Moldova cele mai multe creaţii aparţin deci, în ordine statistică, tipului arhaic şi celui compus, urmate de tipul urării.

A cincea categorie este comună în clasificările care s-au făcut până acum şi ea este prezentată de Ovidiu Bârlea printr-o înlocuire a cântecului de leagăn cu „un cântec oarecare din repertoriul liric, doar refrenul tipic îl integrează în tematica legănatului, precum şi ultimul vers adaptat”[502]. Ideile înrudite exprimate în aceste specii diferite, o fac pe Ghizela Sulițeanu să eticheteze aceste variante drept „cântece obişnuite adaptate prin asociație de idei la starea sufletească a celui ce-l adoarme”[503]. Înaintea tuturor[504], Petru Caraman a denumit acest ultimă categorie *tipul adaptat*, subliniind că este singurul în care gândirea magică lipseşte. Textele contaminate care se află arhivate la Institutul de Filologie Română „A. Philippide” au suferit influențe dinspre cântecul de jale şi supărare sau de înstrăinare, însă juxtapunerea celor două modalități de expresie nu lasă impresia unui amestec eterogen. Numărul acestor cântece de leagăn este relativ redus în comparație cu cele trei tipuri (arhaic, compus şi al urării), dar depăşeşte, în mod evident, clasa cântecelor de leagăn de tip panegiric. Tipul adaptat parcurge în sens invers drumul dintre muzică şi melodie, față de cea de-a doua clasă din taxonomia muzicală. Dacă acolo melodia este împrumutul de la alte specii lirice şi textul cântecului de leagăn se dovedeşte adeseori arhaic, în clasificarea tematică, cea de a cincea grupă de texte pune alte creaţii populare pe melodia veche de adormire a pruncului.

Cu adevărat remarcabilă datorită sferei extrem de largi de cuprindere, după cum a notat discipolul său în monografia *Destinul cărturarului*[505], tipologia cântecului de leagăn gândită de Petru Caraman se dovedeşte a fi compatibilă cu textele existente în corpusul moldovenesc, datorită identificării fenomenului din care a emers expresia poetică. Modalitatea diacronică în care au fost decodate textele a permis revelarea celor două componente fundamentale pentru această manifestare artistică: „elementul afectiv, sub aspectul iubirii materne (…), unit în chip indisolubil cu elementul magic, mai ales cu cel de tipul magiei cuvântului sunt sursa din care a luat naştere specia lirico-folclorică a cântecelor de leagăn la popoarele din sud-estul Europei şi, foarte probabil, la toate popoarele lumii”[506].

---

[502] Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, p. 396.

[503] Ghizela Sulițeanu, *Cântecul de leagăn*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1986, p. 36.

[504] Studiul lui Petru Caraman a fost finalizat în jurul anului 1970, dar, prin regretabila forță a lucrurilor, el nu a putut fi publicat până în 1997.

[505] Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2008, p. 587.

[506] Petru Caraman, *Legănatul*, p. 82.

• *Ipostaze ale divinităților destinului în credințe arhaice şi în literatura populară*

Problematica zeițelor destinului autohtone a preocupat numeroşi cercetători de-a lungul timpului, nu numai datorită practicilor etnografice legate de *Masa Ursitoarelor* şi a credințelor corolare lor, ci şi grație numeroaselor poveşti legate de condiția umană şi de norocul aparent arbitrar ce o stăpâneşte. Referințele la zânele ce împart soarta într-un mod neînțeles de oameni apar în cântecele lirice care sunt dominate de accente de jale şi supărare, în poveşti şi basme, precum şi în legende.

Denumirile pe care le-au primit divinitățile prezente atât la naştere, cât şi la moarte, după cum vom vedea, intră în categoria numelor tabu în comunitățile româneşti, atunci când nu este folosită derivarea verbului *a ursi*. Apelativele de *Ursoi*, *Ursoaice* sau *Ursoni* (invocate de Tudor Pamfile prin citarea unor surse din sudul țării[507], dar care sunt prezente şi la sud de Dunăre[508]), *Ursoaie* (Hărțăgani – Hunedoara)[509] sau *Ursoane* (Pustiniş – Timiş)[510] fac parte din acelaşi fenomen lexical de formare a cuvintelor prin sufixare şi nu par a avea vreo legătură cu zoonimul *urs*, fiind derivate ale radicalului *urs-* (< *a ursi*).

Eufemismele urmăreau să le câştige bunăvoința printr-un apelativ encomiastic precum *mire*[511] (frumoase[512]), aveau o natură descriptivă, precum în cazul cuvântului *albe*[513], suprapuneanu acțiunea peste autorul ei în numele *hărăsitele*[514] (tot aşa cum li se spune şi azi *ursite* – cele ce hotărăsc ursita omului) ori identificau pur şi simplu principiul care stă la baza destinului, numind ursitoarele *caşmete*[515] (de la cuvântul din româna veche *câsmet*, *câzmete*, „noroc"). În cazul eufemismului *albe*, trebuie remarcată totodată încărcătura mitologică a acestei non-culori descrisă în localitatea Livezile din

---

[507] Vezi Tudor Pamfile, *Mitologia poporului*, p. 491.

[508] Vezi Virgil Nestorescu, *op. cit.*, p. 87, 116 şi Monica Budiş, *Comunitatea românească de pe Valea Timocului bulgăresc*, Editura Militară, Bucureşti, 2001, p. 268, trebuie remarcat însă că in discursul locuitoarei din Vârfu – Bulgaria (înregistrată în 1998), din ultima lucrare citată, lexemul *Ursoaice* alternează cu cel de *Ursătoare*.

[509] *Sărbători şi obiceiuri*, III, p. 17.

[510] *Ibidem*, II, p. 14.

[511] Vezi Teodor T. Burada, *Obiceiurile la naşterea copiilor*, p. 44 şi Dumitru Cosmulei, *op. cit.*, p. 8.

[512] Vezi Petru Caraman, *Conceptul frumuseții umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei*, ediție îngrijită, indice şi bibliografie de Silvia Ciubotaru, introducere de Ion H. Ciubotaru, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi, 2011, p. 377.

[513] Teodor T. Burada, *Obiceiurile la naşterea copiilor*, p. 44.

[514] *Ibidem*.

[515] *Ibidem*.

Vrancea, la sfârşitul secolului al XIX-lea. „Ursitoarele sunt trei femei «foarte frumoase cu vestminte albe ca zăpada»”[516]. Fiind călătoare între lumi, zeităţile destinului au o imaterialitate specifică sacrului şi statutului tranzitoriu, frecvent evidenţiat cromatic în acest mod (doliul alb ca empatie magică făcută cu *dalbul de pribeag*, vopsirea neofiţilor în alb în cadrul riturilor iniţiatice sunt alte exemple ale liminarităţii imanente).

Albele nu fac parte exclusiv din imaginarul obiceiurilor de naştere, după cum o dovedesc credinţele macedoromâne. La acest popor, a fi *agudit di Albe* desemnează o afecţiune gravă din categoria epilepsiei şi are ca echivalent nord-dunărean boala cauzată de Iele. Remediul magic consta, la macedoromâni, în purificarea la izvorul Albelor, unde bolnavul mergea îmbrăcat în alb sau purtând o năframă albă. Un descântec spus cu acest prilej leagă ipostaza zânelor de prima etapă a vieţii: „Albelor şi dulcelor, /Să veniţi să desmierdaţi pe *cei mici*, /Ce mi-aţi dat, /Să-mi luaţi; /Ce mi-aţi luat /Să-mi daţi!”[517]. Definiţia zeiţelor destinului este completă în această creaţie populară: ele reprezintă o instanţă de care depinde conţinutul vieţii, şansele şi lipsurile ei. Textul magic urmăreşte refacerea legii iniţiale, dând viaţa bolnavului de la început, atât pentru a beneficia de puritatea incipientă, cât şi pentru a câştiga o nouă scriere a sorţii.

Într-un basm cules de Tudor Pamfile în 1905, din Tecuci, ursitoarele sunt denumite *Zodii*[518], nu doar sub efectul astrologiei, ci şi pentru că zodia devine sinonimă norocului în expresii precum „a se afla sub o zodie bună”. Denumirea de *Hărioase*[519], ţine de o analogie magică prin care cei care le-au dat numele încearcă să influenţeze conţinutul ursirii. Dacă zânele hărăzesc în funcţie de toana în care se află, un astfel de nume, a cărui semnificaţie este „vesele, bine dispuse”[520] induce un destin fericit nou-născutului, prin corespondenţa dintre starea de spirit a divinităţilor voioase şi ceea ce ele menesc. Din aceeaşi categorie magică face parte şi denumirea meglenoromână de *răşniţili*[521] */răşnitili* sau *nărăşnitsili*[522], care pare a proveni din *răşănit* – „vesel la inimă, voios”[523].

O altă variaţie este dată de genul gramatical al substantivului *ursitori*, întâlnit atât ca feminin, cât şi ca masculin. Cea mai răspândită este însă imaginea

---

[516] Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 428.

[517] Emil Ţîrcomnicu, *Obiceiuri şi credinţe*, p. 12.

[518] Tudor Pamfile, *Mitologia poporului*, p. 495.

[519] Dumitru Cosmulei, *op. cit.*, p. 10.

[520] Tache Papahagi, *Antologie aromânească*, *Literatură poporană. Literatură cultă. Muzică poporană. Vederi etnografice. Introducere*, glosar complet în limba franceză, Tipografia „România Nouă”, Bucureşti, 1922, p. 444.

[521] Pericle Papahagi, *op. cit.*, p. 124.

[522] Emil Ţîrcomnicu, *Obiceiuri şi credinţe*, p. 63.

[523] Th. Capidan, *Meglenoromânii*, III, *Dicţionar meglenoromân*, Monitorul Oficial, Bucureşti, s.a., p. 246.

unor femei /fecioare, despre care se credea în localitatea ieşeană Balş că ar fi chiar surori, în acord cu o relatare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: „fete mari, surori" (Ceptura – Prahova)[524]. Atunci când soarta este decisă de ursitori bărbaţi, genul nu rămâne constant de-a lungul povestirii, cum se întâmplă în povestea citată de Tudor Pamfile, în care divinităţile destinului sunt trei mocani, dar la finalul ei se spune „cine n-ascultă sfaturile tainice ale Ursitoarelor, după hotărârea lor, se cuvine să moară!"[525]. Un alt basm, cules în 2004 din satul Celei – Olt, subordonează binecunoscutele Ursitoare unei prezenţe masculine, numită *Ursătoru*. El îşi schimbă în fiecare noapte reşedinţa, ceea ce are directe implicaţii asupra felului în care meneşte vieţile nou-născuţilor[526].

Dacă aşezăm arhetipul cultural prin care parcursul vieţii omului este atribuit unor entităţi prezente la naştere în contextul său universal, vom remarca lesne că el conţine trei divinităţi feminine: grecii credeau în *moire*, romanii în *parce*, scandinavii aveau şi ei trei *nornes*, în timp ce la lituanieni existau zânele *laimės*[527]. Compararea poveştilor în care Ursitorul decide viitorul pruncului cu motivele prezente în naraţiunile despre noroc, ne va conduce la observaţia că are loc o suprapunere semantică între antropomorfizarea şansei şi caracteristicile Ursitoarelor. Cu siguranţă, ipostaza celor „trei năluci în formă de femei, îmbrăcate în alb" (Dudu – Olt)[528] este cea reprezentativă, iar operarea unei distincţii semantice între cele două genuri gramaticale ar fi inutilă la nivel etnologic, atâta timp cât ambele ipostaze se subsumează funcţiei de hierofant al sorţii. Putem considera deci că Ursâtoru din naraţiunea antologată de Ion Oprişan reprezintă în fapt norocul pe care Ursitoarele îl comunică, numai celor iniţiati, altminteri o „inferioritate ierarhică" a Parcelor româneşti nu este posibilă nici măcar faţă de Dumnezeul creştin. Persa Rakovič, o româncă aflată în Serbia la sfârşitul veacului trecut, explica independenţa magică a Ursitoarelor: „Nu puace Dumniezâu niimic sa faca bre, ca ialiie ursaza şâ cum zâc ialiie aşa iie. (...) ial a lasat Buog ursâtuorilii care cum reşâasc la uom aşa sa fie a ial nu puace sa prozâca ial almitriia" (Petrovac - Serbia)[529]. Aşadar, nimeni nu poate rescrie soarta hotărâtă de zeiţele destinului, ele decid şi hotărârea lor este imuabilă.

Insurmontabil este mai ales cel de-al treilea verdict pe care îl dă „Şchioapa" (corespondenta autohtonă a Parcei Athropos) sau „cea mai mică",

---

[524] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 350.

[525] Tudor Pamfile, *Mitologia poporului*, p. 500.

[526] Vezi Ion Oprişan, *Basme fantastice româneşti*, vol. IV, *Basme superstiţios-religioase*, Editura Vestala, Bucureşti, 2004, p. 278-286.

[527] Algirdas Julien Greimas, *op. cit.*, p. 170.

[528] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 350.

[529] Dejan Dimitrijevic Rufu, *Les déesses du destin*, în „Études et documents balkaniques et mediterranéens", nr. 14, Paris, 1989, p. 161.

adică personificarea morţii. Cel dintâi nume, care subliniază caracterul infernal al entităţii[530] ce întrupează sacrul stâng, după cum delimitează Roger Caillois zona maleficului, este atestat la sfârşitul secolului al XIX-lea în localităţi din Moldova, precum satul vrâncean Lespezi[531], dar şi din Pietroşani - Teleorman[532]. În zilele noastre, locuitorii satelor moldovene nu par a-şi fi pierdut acest prototip al celei de-a treia zeiţe ursitoare, temută şi respectată în acelaşi timp, conform definiţiei sacrului. Spusele ei decisive îi îndreptăţesc pe locuitorii din Straja – Suceava să spună „cam una-i ursâtoare", în timp ce *surorile ei mai mari* devin simple acompanioane. Motivul acestei eclipsări ţine, aparent, de temperamentul zânei: „a mai rea-i Şchioapa" (Bordeasca Veche – Vrancea) şi justifică precauţiile rituale „Aceia şchioapî cicî-i mai puternicî, dac-o superi, ursăşti şî aşa sî faci. Aia frumoasă n-ari puteri" (Brăhăşeşti – Galaţi).

Modalitatea prin care se încearcă îmbunarea zeiţelor destinului ţine, în principal, de practica *Mesei Ursitoarelor*, şi de alte superstiţii. Pe de o parte se încearcă influenţarea stării de spirit a *Mirelor* în ajunul sosirii lor, printr-o analogie magică: „cei din casă, părinţii trebuie să fie tot cu coraje, să se bucure, că aşa au să fie şi ursitoarele când sosesc" (Runc-Gorj)[533], iar pe de altă parte se iau măsuri de prevenire practice, ca pentru nişte musafiri umani. „Câinii se dau de la casă în seara aceasta ca să nu sperie caşmetele"[534], „când sânt necajite, muşcate de câini, ursesc rău copilului. Când sânt vesele, ursesc bine ca la boieri" (Tismana – Gorj)[535].

Statutul de mezină al celei de a treia Ursitoare este sinonim la nivel magic cu însemnarea fizică, argumente fiind atât informaţiile etnografice similare, cât şi puterile simbolice ale ultimogeniturii. Acestea sunt valorificate artistic în basmele fantastice, dar şi în practicile de descântat, fiindcă se consideră că cel din urmă copil născut într-o familie are puterea de a vindeca. A fi şchiop sau a fi cea mai mică semnifică, *in extremis*, acelaşi lucru – avem de a face cu un personaj marcat la nivel magic, capabile să schimbe cursul lucrurilor.

La sfârşitul secolului al XIX-lea era evidentă natura deosebită a mezinei ursitoare: „cea mai mică se zice că are puterea de a decide asupra norocului" (Tichileşti – Constanţa), „ursesc în ordinea vârstei însă tot ce spune cea mică

---

[530] Pentru simbolistica personajelor şchioape din folclorul literar românesc vezi Adina Hulubaş, *op. cit.*, p. 296.

[531] Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 428.

[532] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 351.

[533] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti. Contribuţii la reprezentarea spaţiului, timpului şi cauzalităţii*, cu o postafaţă de Ovidiu Bârlea, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1985, p. 170.

[534] Teodor T. Burada, *Obiceiurile la naşterea copiilor*, p. 44.

[535] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 351.

rămâne" (Oltina – Constanța)[536]. Persistența credinței că „cea mică hotărăşte soarta"[537] vorbeşte, de fapt, despre cum este percepută moartea însăşi în condiția umană. Acest eveniment implacabil îl îndreptățeşte pe țăranul din narațiunea culeasă în satul sucevean Straja[538] să-şi ia întruparea morții drept cumătră, şi nu pe Dumnezeu, căci prima acționează după o lege fixă a firii, în timp ce viața vegheată de divinitate pare profund afectată de arbitrar. Ceea ce spun primele două ursitoare este neglijabil, din punctul de vedere al vieții perisabile, căci indiferent ce ar face omul, el rămâne „dator cu o moarte" şi oricând ar veni ea, nostalgia după existență transformă momentul într-o întâmplare nefastă.

Un basm antologat de Ovidiu Bârlea transfigurează toate date etnografice de mai sus pentru a construi un timp mitic: „A vint trei ursâtori. Aiestea ierau câteştrele surori. A mare: – Să hie bogat şi norocos. A mijloac:– Să fie hoț şi criminal! A mică:– Lăsați să fie ca mine, că eu sun cam şkioapă şi nu po să rânduiez mereu: când o fi dă noo ani să vie un vân turbat să-l ia să-l verse-n munții turbați! " (Bughea de Sus – Argeş)[539]. Textul sugerează o creştere graduală, de la o ursitoare la alta, a răului existențial, cea de-a treia voce având sonoritatea unei sentințe definitive şi irevocabile.

Variante ale arhetipului format din cele trei Ursitoare vorbesc despre una, două, cinci, şapte, nouă sau chiar douăsprezece zeițe ale destinului. Dimitrie Cantemir oferea, la începutul secolului al XVIII-lea, explicații etnografice în baza unui „tracism" cvasi-general pentru divinitățile arhaice consemnate[540]. Moldovenii „cred că acestea ar fi două fecioare, ce se află de față la naşterea oricărui copil şi care îi dăruiesc, după voia lor, însuşiri sufleteşti şi trupeşti şi îi hotărăsc de la început toată nenorocirea şi toată năpasta ce va întâmpina în viață"[541]. Oscilația numărului în care vin aceste entități ale sorții l-a făcut pe Greimas să consacre o analiză specială ipostazelor lituaniene, sub titlul *O Laima sau trei Laimos?*[542]. Chiar şi atunci când numărul Ursitoarelor depăşeşte cu mult modelul trinitar, cea care vorbeşte ultima are rolul principal. În basmele tip *Frumoasa din pădurea adormită* ATU 410, nenorocirea poate fi ameliorată tocmai datorită faptului că una dintre Ursitoarele bune nu a apucat să o menească pe copilă.

---

[536] *Ibidem*. Vezi şi Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 427.

[537] Gh. Ciauşanu, *op. cit.*, p. 378.

[538] Vezi *Supra Naşii de botez* şi textul aflat în corpusul de texte din volum.

[539] Ovidiu Bârlea, *Antologie*, p. 544-545.

[540] Vezi Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, postfață şi bibliografie de Magdalena Popescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1973, p. 258.

[541] *Ibidem*, p. 259.

[542] Algirdas Julien Greimas, *op. cit.*, p. 169-170.

Identitatea mai precisă a acestor entităţi chemate de naşterea unui copil duce de fiecare dată în preajma divinităţilor din categoria zânelor şi o investigaţie atentă scoate în evidenţă faptul că zeităţile sunt prezente şi în timpul altor evenimente ontologice. Dacă în limba lituaniană Laima, ursitoarea, are un nume apropiat de Laumė, care înseamnă „zână”[543], în spaţiul autohton ursitoarele sunt adeseori identificate astfel, după cum arată informaţiile de pe teren din şase judeţe moldovene, dar şi cele culese din Poiana – Vâlcea[544]. La începutul secolului trecut, în Oltenia, ele erau percepute în mod similar: „trei zine care umblă nevăzute prin lume”[545].

O singură atestare, localizată în Alexeşti – Iaşi, spune însă, despre zeiţele ce vin în primele zile după apariţia pe lume a unui copil că sunt *dzori*, ceea ce ne trimite imediat în sfera obiceiurilor funebre. „Ele domină, de fapt, întreg ciclul obiceiurilor familiale, lăsându-şi amprenta asupra destinului fiecăruia dintre actanţii principali, ca factori de referinţă în riturile respective de pretutindeni”[546]. Simetria dintre cele două puncte extreme ale vieţii, naşterea şi moartea, a fost remarcată prima dată de către Florica Lorinţ, graţie unei culegeri de teren din 1967, făcută în localitatea maramureşeană Săcel-Vişeu, în care *Masa Ursitoarelor* constituie şi o practică funebră: „atunci când moare cineva, punea pe masă un pahar cu horincă, mâncare pentru Ursitoarele. Vin şi când moare un om, da nu le vede nimeni, în casă, până dimineaţă, a treia zi”[547]. Ajungând la concluzia că Zorile nu constituie altceva decât o ipostază a Ursitoarelor, se citează un cântec ritual-ceremonial, cules de astă dată de cealaltă semnatară a studiul invocat aici, Mariana Kahane: „Voi zorilor, zori /Toate **trei surori** /Voi să nu zoriţi...” (Runcu-Gorj). Mai mult, entitatea comună Ursitoare – Zâne – Zori este argumentată şi cu o mărturie a unui localnic din Bota – Gorj: „«Zorile vin tot ca Ursâtori...» (spune că ştie de la mama ei şi de la bătrâni. Adaugă ca sunt «trei Ursâtori»)”[548]. Ion H. Ciubotaru a găsit şi în Moldova, în localitatea băcăoană Oituz, masa pentru Ursitoare pusă în camera în care cineva trage să moară[549].

Monografia obiceiurilor de naştere elaborată de Simeon Florea Marian conţine un alt indiciu al echivalenţei dintre cele două hierofanii: „moaşa măsoară statul pruncului cu trei fire de mătase roşie şi le înfăşoară în jurul paharului;

[543] *Ibidem*, p. 169.
[544] *Sărbători şi obiceiuri*, I, p. 26.
[545] Ch. Laugier, *op. cit.*, p. 52.
[546] Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova*, II, p. 6.
[547] Florica Lorinţ, Mariana Kahane, *O ipostază a Ursitoarelor în credinţe şi obiceiuri*, în *Folclor literar*, vol. II, Timişoara, 1968, p. 181.
[548] *Ibidem*, p. 182.
[549] Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova*, II, p. 6.

masa se pune la capul nepoatei”[550]. Ofranda se face aşadar şi pentru cel venit în *lumea albă* şi pentru *dalbul de pribeag*. Ambii sunt măsuraţi la începutul călătoriei lor ontologice în scopuri magice, menite să-i individualizeze în viziunea divinităţilor responsabile cu destinul uman şi să-i protejeze (culoarea roşie îl apără pe nou-născut, *statul mortului* pleacă o dată cu el în mormânt) de întâmplări nefaste.

Identitatea celor două tipuri de apariţii sacre este dată, din nou, de percepţia morţii. Ultima ursitoare decide finalul vieţii, pentru a se întoarce alături de surorile ei să preia sufletul eliberat de materialitate. Această ipostază a Parcei Athropos este şi *Zâna bătrână* dintr-un cântec ritual-ceremonial cules în 1966: „Scoală, Ioane, scoală /Scoală de te uită /Sus la răsărit /Vezi ce s-o ivit: /Un pom înflorit /Cu frunza măruntă /Cu umbra rotundă /Dar la umbra lui /Cine să umbrea? /O zână bătrână /Cu condeiu-n mână /Cu hârtia-ntr-alta /Roagă, dragă, roagă /Pe tine să te treacă /La vii, nu la morţi...” (Cireşu – Mehedinţi)[551]. Speranţa disperată de întoarcere din morţi valorifică motivul *scrierea sufletelor*, pe care profesorul Ion H. Ciubotaru l-a găsit transformat sub evoluţia culturală din ultimele două mii de ani. Bocetele din Moldova conţin figura Maicii Domnului şi a Arhanghelului Mihail cu aceeaşi funcţie thanatică precum cea a zânei cea bătrână[552]. Un fenomen cultural similar are loc şi în suprapunerea credinţei arhaice în Cartea Sorţii peste religia creştină. „Fiecare are scris la Dumnezeu ce i se va întâmpla”, credeau nu de mult locuitorii din Iveşti – Vaslui.

Convingerile arhaice profunde ale locuitorilor rurali au făcut posibilă o întâmplare culeasă de cercetătorul ieşean din satul Curteşti, din judeţul Botoşani. Marcat de o boală letală, un sătean şi-a „negociat” momentul morţii, printr-o evidentă capacitate de comunicare cu sacrul. Mărturia aparţine văduvei: „barbatu neu o spus într-o sarî (sî uita aşa pin casî):– Ti rog lasî-mă, nu mă lua pi mini-ntăi; *scrii-mă* al patrulea! Şî aşa o fost; o murit întăi trii oamini din comunî şî al patrulea o murit el”[553].

În timp ce divinitatea supremă nu are puterea de a modifica deloc cursul vieţii stabilit de ursitoare, înainte de pronunţarea „verdictului” este posibilă o influenţare pozitivă a destinului, de aceea, în satul sucevean Breaza, mama îşi ursea singură copilul chiar în timpul travaliului, gândindu-se că va fi bun, cuminte şi norocos. Simeon Florea Marian indică un fenomen asemănător, ce are la bază îmbunarea *zânelor*: „soarta se poate schimba numai înainte de a se scrie în *Cartea sorţii* prin rugă la ursitori”[554]. Acesta este conţinutul mesajului pe care

[550] S. Fl. Marian, *Naşterea*, p. 100.
[551] Florica Lorinţ, Mariana Kahane, *op. cit.*, p. 180.
[552] Vezi Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere*, p. 302.
[553] *Ibidem*, p. 15.
[554] S. Fl. Marian, *Naşterea*, p. 101-102.

îl scrie zâna cea bătrână în cântecele ritual-ceremoniale, adică Şchioapa sau Athropos.

Toposul acestei cărţi sacre apare în relatările de pe teren în localitatea Sireţel din Iaşi şi în Dolheştii Mari – Suceava, în ultimul sat fiind identificată cu o lucrare de astrologie, printr-o contaminare cu credinţa în steaua fiecărui om în parte: „Tăt omu ari soarta lui aşa cum scrie în cartcea dgi zodii". Aceeaşi asociere mentală a provocat şi descrierea primită în Bijghir – Bacău: „când se naşte un copil, se naşte pe cer o stea nouă, steau lui şi în cer apare o carte, unde se scrie tot despre el". Atât motivul stelei cât şi cel al scrierii sorţii au avut rezonanţă la nivel paremiologic, expresii precum „Vai de steaua lui!" sau „Ce ţi-e scris, în frunte ţi-e pus" circulând şi astăzi în mod frecvent în toate mediile, nu doar în cel rural. În 1902, Iuliu Zanne explica astfel formula *a fi scris*: „Dumnedzeu are o carte mare, în care stă scris tot ce are să păţească omul, în vieţă. Ce are să se întâmple, hotăresc ursitorele, la nascerea copilului. Acestă credinţă e vechie ca lumea şi o întâlnim la Romani (cărţile Sibilei), la Elini şi în tot Orientul (fatalismul)"[555]. Suprapunerea stratului cultural păgân cu cel creştin face din divinitatea supremă un simplu „trezorier", în timp ce zeităţilor destinului le aparţine dreptul de autor asupra existenţei umane.

Pentru ipostazele antropomorfizate ale destinului este relevant mai cu seamă toposul cărţii în care se scrie cu roşu viaţa şi cu negru moartea oamenilor, datorită percepţiei pe care o avea omul arhaic despre abilitatea scrierii. Prin scris, cuvântul magic capătă puteri hiperbolice, un argument în acest sens fiind folosirea cu rol atât apotropaic cât şi terapeutic al Cărţilor de Sancă. Dacă *verba volant*, cuvintele Ursitoarelor rămân în cartea vieţii şi „cum îi e scris [omului], aşa duce viaţa" (Căpoteşti – Bacău). Soarta se derulează după voia *Zorilor*, „oricât ar vrea omul să se împotrivească" (Laza – Vaslui).

Într-un basm aflat într-o antologie făcută de Tudor Pamfile, băiatul rău ursit nu încearcă să se abată de la ce i s-a hărăzit, dar primeşte chiar de la cele trei Ursitori a căror ipostază sunt *trei mocani* o probă imposibilă, specifică basmelor: el trebuie să afle cartea vieţii sale, ce „stă deschisă în chilia de piatră de la izvorul Iordanului"[556]. Alături de *fântâna lui Adam* şi *câmpul Rusalimului*, izvorul apei sfinţite de Mântuitor face parte din geografia sacră specifică pentru creştinism şi indică un punct central al cunoaşterii absolute. Basmul trassubstanţializează credinţele populare în descrierea „bibliotecii" în care se află documentul documentelor: „Înauntru era o masă săpată în stană şi un covor frumos peste dânsa, iar pe dânsul sta *cartea zilelor* lui Petrea. *În cartea asta a vieţii se află, cică, scris tot ce are să pătimească omul în lumea lui Dumnezeu,*

[555] Iuliu Zanne, *op. cit.*, VII, p. 151.
[556] Tudor Pamfile, *Mitologia poporului*, p. 500.

de când se naşte şi până când moare”[557]. Aceeaşi formulă poate fi spusă fără pretenţii estetice oricând de săteni, graţie memoriei culturale, iar modalizatorul *cică* (<„se zice că”) ar oferi vorbitorului statutul protejat al unui simplu colportor de tradiţii.

La rândul ei, magia cititului devine o salvare pentru situaţii aparent fără ieşire. În basmul *Cu un fecior*, cules de Ovidiu Bârlea din Bughea de Sus – Argeş, fata împăratului este trezită din morţi în noaptea de dinaintea înmormântării. Miracolul se produce prin apariţia bruscă a unei cărţi pe care eroul o citeşte de trei ori. Volumul conţine şi o „posologie”: „cine va citi cartea asta dă trei ori, să nu rămâie nici-o slovă, va-nvia mortu!”[558], prin respectarea căreia feciorul mai vindecă o fiică regală. Antologia citată conţine şi un alt text din satul Fundu-Moldovei – Câmpulung, în care nopţile de chin iniţiatic sunt depăşite de neofit prin citirea îndârjită a unei cărţi[559], ceea ce ne apropie de povestea tip AT 931 aflată Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei, în care ipostaza autohtonă a lui Oedip îşi ispăşeşte grelele păcate prin citirea unei cărţi sacre, zeci şi zeci de ani, închis într-o chilie[560] similară cu sălaşul Cărţii din basmul cules de Tudor Pamfile. Viaţa şi moartea, destinul şi mântuirea par a fi închise în această carte a cărţilor, ai cărei autori absconşi nu pot fi alţii decât zânele Ursitoare.

Pe lângă caracteristica scrierii fatidice, ele sunt pretutindeni în lume reprezentate ca zeiţe torcătoare. Aşa cum a subliniat Silvia Ciubotaru, încă de acum patru mii de ani se începea „seria divinităţilor care prezidau naşterea, derularea zilelor şi decesele” cu Marea zeiţă hittită ce ţinea în mâini o furcă şi un fus. În mod similar au fost imaginate statuar Athena din Palladion şi zeiţa scandinavă a căsniciei, Frea[561]. Metafora firului tors, urzit (relaţia de paronimie cu verbul la participiu „ursit” nu pare întâmplătoare în acest context) sau ţesut este valorificată în vorbirea cotidiană prin formule de tipul „mă trage aţa acasă” (la baştină) sau „atât i-a fost aţa”, folosită pentru a conchide asupra unei dispariţii fulgerătoare a unui membru al colectivităţii.

Comparaţie frecventă a lumii cu o ţesătura amplă, al cărei „desen din covor” (Henry James) este vizibil doar pentru ochiul divin a fost extinsă de Humbolt şi la asemănarea dintre o limbă şi o uriaşă urzeală, dat fiind faptul că limba reprezintă modul în care un popor vede lumea (Dumitru Irimia). Păstrând în minte faptul că Ursitoarele constituie modelul arhetipal al ţesătoarelor, am

---

[557] *Ibidem*.

[558] Ovidiu Bârlea, *Antologie*, p. 567.

[559] *Ibidem*, p. 537.

[560] Mg. 219, II, 4.

[561] Silvia Ciubotaru, *Implicaţii arhaice ale torsului*, în „Anuarul de Folclor”, V-VII (1984-1986), Cluj-Napoca, 1987, p. 269.

putea încerca o explicație în această cheie, pentru următoarea formă de divinație atestată peste timp, de Simeon Florea Marian[562] şi Pamfil Bilțiu: „după ce termina de țesut, gravida lua fuşteii de la războiul de țesut şi îi punea între genunchi, apoi închidea ochii şi ieşea afară în curtea casei. Dacă în momentul în care deschidea ochii zărea un bărbat, însemna că va avea băiat, iar dacă zărea o fată sau femeie, va avea fată" (Cupşeni – Maramureş)[563]. Valorea simbolică a muncii la *stative* poate deschide un canal de comunicare cu planul sacru, de unde vine răspunsul căutat de viitoarea mamă.

Ursitoarele sunt cele care prefac firul vieții şi tocmai de aceea activitatea lor nu trebuie tulburată ori dublată în profan în timpul de după naşterea copilului: „sî zâci cî marți sara vin ursătoarili. Mama copilului nu trebui sî toarcî cî ursătoarili umblî şî nu sî sî-ntâmpli ceva copilului. Marți sara la fereastrî, /Culcî-ti nevastî. /Marți sara la uşî, /Culcî-ti mătuşî. Aşa strâgau ursitoarele la geam ca sî nu mai toarcî fimeea" (Vad – Neamț). Fără nici o legătură cu torsul în perioada celor douăsprezece zile dintre ani, când interdicția are legătură cu morții reveniți sub formă de duhuri în mijlocul familiei, la casa unde se află un nou-născut nu se toarce fiindcă o eventuală rupere a firului din casă poate influența, precum orice altceva în această etapă liminară, destinul pruncului. Tocmai de aceea „se lasă uneori pe masă puțină lână pentru caierul"[564] Ursitoarelor, în încercarea de a prelungi durata vieții, firul tors de zânele sorții. În mod similar, atunci când viața are reprezentarea unei lumânări, în poveşti, se încearcă mărirea duratei: „Sî uitî moşneagu la lumina lui, era gata. Da' noaptea el o luat altî lumină hăt-hăt lunguți aşa ş-o puni-n locu la a lui şî zâci:– Darî, ci, cu mini ci faci, că a mea luminî, ci, i cam lunguți! Sî uitî Moartea:– Amu m-ai înşelatu-mă, da', ci-n drăpt sântem amu, c-o moarti ti las" (Straja – Suceava)[565]. Fuiorul de cânepă pus pe Masa Ursitoarelor (Ibăneşti – Botoşani) avea, inițial o valoare magică, menită să înmulțească ce se afla în caierul zânelor la sosire şi să asigure copilului o viață lungă.

Decizia *Ursoaielor* putea fi auzită altădată de oameni, potrivit credințelor şi poveştilor populare. Trei categorii aveau acces la informațiile asupra viitorului: moaşa, proaspăta mamă (sau ambii părinți) şi călătorii adăpostiți la casa lehuzei, în trei moduri distincte. Anterioritatea unui timp mitic, atunci când zânele puteau fi ascultate în mod programat, este evidențiată de basme, poveşti şi legende. La sfârşitul secolului al XIX-lea, hunedorenii din localitatea Vețel aveau această convingere: „mai de mult auzeau moaşele că ce ursesc ursitoarele, dar fiindcă una n-a ținut în secret, ci a spus, toate moaşele şi-au pierdut acest

[562] S. Fl. Marian, *Naşterea*, p. 14.
[563] Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, p. 211.
[564] Silvia Ciubotaru, *Implicații*, p. 270.
[565] AFMB, Mg. 346, I, 16, Inf. Juravle Victoria, 73 ani (1977), culeg. Dan şi Silvia Ravaru.

favor”[566]. Vechea particpare la manifestarea sacrului era încă amintită în Drăguş – Braşov, patru decenii mai târziu: „înainte auzea moaşa”[567] soarta hărăzită de Ursitoare.

Motivul pentru care spusele fatidice nu mai pot fi ascultate apare şi în poveşti, precum cea din Pătroaia Vale – Dâmbovița. Un „fâlfâit dă aripi”[568] îl anunță pe bătrânul adăpostit peste noapte la casa lehuzei că zânele care împart soarta au sosit: „Prima zise: o să trăiască cât tăciunili ăsta dân sobă; a dooa: o să aibă mare noroc, dar n-o să să bucure dă el; Amin! zise a treia şi câte trele pieriră”[569]. După salvarea „cocoloşului dă tăciune cât o nucă mai răsărită”[570], moşul împărtăşeşte şi părinților taina, dar, la plecare, nu apucă să ajungă la prag, căci moare subit. Cele două repere sacre între care călătorul devine un actant al momentului liminal sunt, deloc întâmplător, vatra şi pragul – două „porți” majore prin care universul domestic este legat de dimensiunea esențială a lumii. Zânele ursitoare au drept „complici” atât pe spiritul vetrei, responsabil cu destinul familiei rezidente, cât şi pe divinitatea pragului, stăpână mai ales peste lumea celor dispăruți din cămin. Orice încercare de înşelare a voinței sacre nu poate învinge acest triunghi simbolic, după cum exemplifică basmul. Permisiunea de a fi martor în momentul în care se țese pânza vieții impune tabuul vorbirii, ca legământ, şi orice abatere de la acesta are repercusiuni nu doar pentru cel în cauză, ci pentru întreaga breaslă, după cum a fost cazul moaşelor. Timpul mitic al începuturilor îl hotărăşte şi pe cel profan, în care oamenii nu pot face nimic mai mult decât să repete modele arhetipale, aşa cum se vede mai ales din legende.

Foarte asemănătoare sunt narațiunile lituaniene în care *laimės* ursesc pruncului să trăiască atât cât nu au ars anumite lemne. Potrivit lui Greimas, acest motiv literar valorifică „principiul omologării: lemnele pentru încălzit sunt destinate focului, aşa cum omul este destinat morții”[571]. Şi în spațiul autohton şi în cel baltic, greşeala fatală este făcută de un membru prin alianță al familiei (nora, respectiv mama vitregă), care devine agentul destinului şi împlineşte ursirea cu mijlocirea focului din vatră. O practică etnografică culeasă în 2003 de la un aromân fărşerot din Constanța se aseamănă în mod evident cu obiceiurile din lumea fabuloasă a basmului, ceea ce oferă un indiciu despre valoarea de relictă a textului literar: „unchiu-meu (...), bunică-mea a avut o căldăruşe şi i-a cusut-o ca să trăiască, să nu se rupă aia...Şi încă o are unchiu-meu în pod, o

[566] Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 428.
[567] Ştefania Cristescu-Golopenția*, op. cit.*, p. 46.
[568] Octav Păun, Silviu Angelescu, *Folclor din Dâmbovița*, Bucureşti, 1981, p. 249
[569] *Ibidem*, p. 250.
[570] *Ibidem*.
[571] Algirdas Julien Greimas, *op. cit.*, p. 182.

căldăruşe cusută şi pusă în pod. Când se rupe aia, atunci moare el”[572]. Întrebările suplimentare pe care ar fi putut să le pună investigatorul ar fi furnizat baza acestei analogii magice, dar, în absența lor, putem propune un indiciu oferit de Pericle Papahagi, din spațiul megleno-român. Întoarcerea acasă de la botez are un participant ritual al cărui statut are de câştigat de pe urma unui transport special: „tot alaiul se întorce la casa pruncului cu naşul în frunte, iar pe urmă vine o persoană care duce o căldare cu apă. (De aci pe urmă, când vrem să arătăm cuiva că suntem mai mari decât el, că scim mai multe şi că nu primim să ne învețe el, îi dzicem că i-am purtat căldarea cu apă la botez)”[573]. Recipientul ceremonial devine metonimia vieții creştineşti şi deteriorarea lui poate influența soarta copilului.

Pe lângă călătorul încărcat la nivel simbolic cu o intensă energie numinoasă (fapt care în vechime îl făcea să devină o întrupare a spiritului recoltelor şi să sfârşească tragic[574]), părinții mai puteau auzi altădată cum se decide viitorul copilului, după cum sugerează basmul cules de Ovidiu Bârlea: „Da ia s-ascultăm noi ursătorli lui să videm cum ni-l urşăşte şi noao ursătorli!” (Bughea de Sus – Argeş)[575].

Îndepărtarea de statutul inițial privilegiat al moaşei are ca primă etapă starea confuză, între vis şi realitate, prin care ea primeşte acces la informațiile sacre: „Moaşa zice că aude ursitoarele în somn” (Sărdanu – Dâmbovița)[576]. Aşteptarea visului premonitoriu constituie o etapă mai recentă şi încă rememorată în satele din Moldova. Inducerea viselor avea la bază, la începutul veacului trecut, o poziționare specială a corpului în timpul somnului: „moaşa se culcă în seara ursitoarelor la lehuză – amândouă cu capul spre masă – pentru a visa cum a fost ursat copilul”(Băileşti – Dolj), „moaşa doarme jos, lângă masa ursitoarelor” (Bistreț – Dolj)[577]. Simbolistica onirică era interpretată în registru tradițional, în ziua următoare.

Ultimul tip de ghicire a sentinței asupra parcursului existențial ținea de „citirea” semnelor lăsate de entitățile destinului pe făina special pusă pentru el. Credința consemnată de Simeon Florea Marian, „se vede pe făină urma ursitoarelor”[578] a fost culeasă de noi în anul 2004, din Tecuci – Galați, într-o formă aproape identică. Direcția în care duc semnele creează un alt cod simbolic al imaginarului tradițional.

---

[572] Emil Țîrcomnicu, *Minorități*, p. 104-105.
[573] Pricle Papahagi, *op. cit.*, p. 125.
[574] Vezi J. G. Frazer, *Creanga de aur*, III, 302.
[575] Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 544.
[576] Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 428.
[577] Ch. Laugier, *op. cit.*, p. 52.
[578] S. Fl. Marian, *Naşterea*, p. 98.

Toate poveştile (care uneori circulă sub emblema întâmplărilor reale) şi basmele în compoziția cărora intră motivul zeițelor Ursitoare subliniază inutilitatea şi dramatismul opoziției pe care omul este tentat să o facă prezicerilor nefaste, întocmai ca în tragediile antice greceşti. Mesajul acestor narațiuni nu ține însă de o acceptare placidă a evenimentelor, ci de o împăcare armonioasă cu statutul vulnerabil al omului, aflat la bunul plac al divinităților. Nu pasivitatea resemnată caracterizează universul arhaic românesc, ci un magism (Petru Caraman) constant prin care se mijloceşte relația cu lumea. Numele copilului[579], practicile de anticipație, magia începutului şi analogiile atent supravegheate, planul lexical, gestica şi instrumentarul ritual, toate sugerează un dialog direct cu planul sacru, ce nu o dată pare a asculta aspirațiile umane.

[579] Vezi Petru Caraman, *Conceptul frumuseții umane*, p. 31.

TIPOLOGIA OBICEIURILOR DE NAŞTERE

I. Obiceiuri preliminare

I. 1. Fertilitatea

Absența îndelungată a copiilor dintr-o familie era privită ca o abatere de la normalitate ce putea deveni de rău augur pentru întreaga comunitate. Soția fără prunci trebuia să accepte o poziție socială marginală şi să încerce la nivel magic o contaminare cu fecunditatea animalelor ori a plantelor, pentru a intra în rândul mamelor.

I. 1. a. Practici terapeutice

Când o femeie îşi dorea să aibă copii şi acest lucru întârzia să se întâmple, ea bea ceaiuri din plantele: *cinci degete* (BMtPr, IMnMn), *băieţel* (ISnS), *troscot* (IVsVs, NGmT, SPP, VIvIv), rădăcină de *lumânărică* (SStSt), *floarea miresii* (GGhGh), floare de *trifoieş alb* (BtPlPl), *copilariță* sau *gogoşăriță* (VrBlG), *pătlagină* (NGmT), *sovârf* sau *garofiță sălbatică* (ILL), *scânteuță* (IOO). Se credea că *dosnica* îmbobocită, băută sub formă de infuzie ducea la naşterea de băieți, în timp ce sub formă de floare ajuta la dezvoltarea unui făt de sex feminin (BOrOr). Se făceau amestecuri din „*limba cucului* sau *buruiana lui Sfântu Ion*, *zmeoaică* şi muguri de *arin*" (SVmVm), foi de *cânepă*, *anison* semințe, *jale de grădină*, *levănțică*, *verbină*, *țelină*, *untu-vacii*, *măcieş*, *veninariță* şi *mentă* (VPdR).

Femeia infertilă se îmbăia cu tărâțe de *grâu* (NGnC), frunze de *stejar*, care îi întăreau „mitra" (NŞS), cu scoarță de *stejar* şi sare (SDM, SPlC, SŞM), frunze de *nuc*, *vetrice* de pe haturi şi cu *cicoare* (BtVdB). Ea bea sământă de viermi de mătase fiartă (BMtR, BUrUr, GBşP, GCțCo, GȚȚ, SURs), rachiu cu castane (VMlL), rachiu cu „*mătcuță* şi 12 feluri de buruiene adunate" (GBşP), nouă păduchi în rachiu (GȚȚ), rachiu cu *salcie* sau *iovă* (IMsMs) sau vin alb cu *pătlagină* (BMtŞ). Nevasta făcea aburi cu ceai de scoarță de *stejar* (SMhMh), cu rachiu şi stătea cu legătura pe burtă (VrBlBl).

Legătura pe care o purta se făcea din *avrămească, cinci degete, cristinească* puse în rachiu şi descântate (VrVVş). „*Brusture*, *nalbă de grădină*, *cucută*, *sfeclă*, boştină de ceară, *praj*, rachiu, se pisează toate la un loc, se amestecă cu tărâță de *grâu* şi se stropeşte iar cu țuică şi oțet" (VrBlBl).

Compresa numită *legătură mare* era compusă din „*ceapî*, *usturoi*, ouî, tămâie, smernî, undilemn, oțăt. Aistilea li chisăzi ghini, ghini, li-ngroşi cu tărâțî di *grâu* şi li pui la burtî" (VrBlP). Şi *Noii* au efect asupra infertilității: „nouă crenguțe de *vişin*, nouă crenguțe de pom gros şi nouă de alb, nouă feluri de buruiene şi mărar din ziua de Maria" (SBtBt). Cataplasma se mai făcea din albuş cu coji de nuci (VCsPt) şi sineală (ILH, VPdPd).

Femeia infertilă mănca inimă de vidră (BBuB, BOrOr), testicule de armăsar (ISL), „semințele cucoşului sau a mielului berbecuț" (NCnV). Tratarea cu succes a sterilității era pusă, în acest caz, pe seama virilității specifice ființei domestice: „o băut bănuțuri di la cucoş" (SHH). Combinația de ingrediente specifice fertilității se administra uneori cuplului: „*mătcuțî*, *buricili copchiilor*, *boşâşoari* [de la animale] plămădite cu rachiu şî beu ambii soți" (VGvGv).

I. 1. b. Practici magice

Pentru a beneficia de efectele contagiunii magice, nevasta făcea baie în urma unei femei care a născut (BUrUr), se scălda în apă cu lehuza, când o scula moaşa din pat la trei zile (IMşMş) sau uda buricul unei femei cu copii şi bea apa aceea (SUlUl). Buricul care a căzut de la un copil era carbonizat şi băut cu rachiu sau vin (BtCnCn, GGrGr). Femeia fără copii purta înfăşurată la şale, timp de trei zile, o bucată de carne. După trei zile o fierbea şi o dădea bărbatului în mâncare (SFsFs).

Soția se roagă, ține toate posturile şi sărbătorile (BtCoCo, BtCuA, BtŞtŞt), iar altădată îmbrăca icoana Maicii Domnului cu un ştergar (SFmFm), dacă îşi dorea o fată (SBzBz). În cazul în care femeia vroia să zămislească un băiat, îmbrăca icoana Sfântului Nicolae (SBzBz). Ea dădea de pomană valuri de pânză şi cămăşi (VPdPd), pentru a-şi influența fertilitatea în mod pozitiv.

La scăldătoare, nevasta fără prunci se aşează pe covată (BUrUr, BtAB, BtCoCo, BtMiC, GMnMn, ICsC, ILH, IPȚ, IRgD, IVsVs, NBrBr, SBsBs, SCpI, SDL, VDmV, VTnTn, VrPfPf, VrTCl) să zămislească o fată (BtClP) şi sare peste ea (ISrB), să facă un băiat (BtClP), ori joacă pe albie (IRgRg, IVlVl) cu naşa de mână (IRgD). Bunica (moaşa) le spăla altădată pe față cu apă din scăldătoare (BtCnCn, BtPlPl). „O lega di baticul celeilalte [lehuzei] ca sî cie adevărat, ca sî nascî şî ie" (BtRpR), „mai ales pe cele care nu fac băieți" (GMnMn, IPlB). „Ca sî aibî copchii sî dădeu de-a dura di câtiva ori pi un țuhal" (NŞŞ).

Femeia cu probleme de fertilitate era descântată (BCbV, BtRțC, IPşS, NVA, SDbDb, VPdPd, VPrPr), în rachiu cu sineală, scrobeală şi miere de albine (NŞG), cu inimă de vidră (VDmV). Ea se descânta de mătrice (IMlMl, ITtU, NGnC, VAP, VPT), pentru că „mătricea îi mănâncă copiii (BtSmR). Rachiul era plămădit cu sineală şi descântat în acest scop (GCțCț). Soția infertilă era

descântată şi de samcă (BBsA, VrSR), de ceas rău (ICpP, IPiB, IŞpŞp, NUU, VVşVş), de speriat (ICsCz, VBzR) ori de lipitură (VAP).

I. 2. Zămislirea

Conceperea copilului era interzisă în zilele de post (GCțCo, NVnVn) sau în ajunul lor (VDeV, VIvPg). Sărbătorile, „zile scumpe" (NVnVn), se evitau obligatoriu (BtCnCn, BtCpCp, BtII, GCțCț, IDbDb, IHH, NBhI, NDV, NPtPl, NVnVn, SDM, VDeV) împreună cu nopțile dinaintea lor (BBL, NBhI, SPjD, VDeV, VIvPg, VrShB). Motivația acestui fapt era naşterea grea a copilului „pornit spre sărbătoari" (IRgD), gravida chinuindu-se mult în travaliu (BPtG, ILL), fiindcă pruncul era expulzat într-o poziție nefirească, „îndărăpt" (NGmGm). Cel mai frecvent, se credea despre copil că nu va fi normal: „numa sî nu sî plămădeascî în sărbătoari mari. Îi pacat ori poati chiar sî naşti o minuni" (BDrS). Apariția pruncilor infirmi pe lume era pusă pe seama încălcării tabuului referitor la timpul zămislirii (BPtG, BtSS, GBcH, GCzB, ICrCr, ICuCu, IHH, IPrPr, NBgBg, NFF, NPtPl, SBzBz, SMhMh, SMşB, VRR). Copilul se năştea şchiop, chior (IBP), „cu ceava pricinî" (SFmFm). „Copilul care iesă niom este făcut spre o zi mare" (NBdD). Capacitatea intelectuală a pruncului va fi grav afectată de încălcarea perioadei tabu pentru concepție şi se va naşte prost (BPtF, VrRŞ, VrTtBv), debil (VrMM), mut (IGjGj). Temperamentul suporta şi el o influență negativă, copilul dovedindu-se a fi rău (NPpB). Alteori ajunul vinerii era de rău augur pentru concepție (SBzBz, SMşB), în special cele douăsprezece vineri sfinte din an (GCzCzv, NChCh). Despre copiii concepuți la Trif şi la Stratenii (1 şi 2 februarie), se credea că vor muri trăsniți (IDbDb). Norocul copilului este anulat de clipa greşită a zămislirii (BtSlD) şi viața acestuia va fi plină de patimi (SRB).

I. 3. Tăinuirea grvidității

În majoritatea localităților se consideră că femeia însărcinată trebuie să spună imediat celor din jur despre starea ei, altminteri pruncul se va naşte mut. Uneori confesiunea are o limită temporală: soția trebuie să-şi anunțe sarcina până pruncul mişcă în pântece (GCzCzv).

De asemenea, dacă nu recunoaşte că este gravidă încă din primele luni de sarcină, copilul ei va vorbi greu şi la o vârstă înaintată (cele mai multe localități). Cazurile concrete din sate adâncesc convingerea oamenilor: „O vorbit târziu copilu şî vorba lui n-o mai fost cum trebui" (IUM). Amânarea destăinuirii este agravantă: „Cu cât va întârzia să spună, cu atât copilul va vorbi mai greu" (SGlGl). El va fi tăcut din fire (ICsCz, GPP, IMcIz, SPnPn, VDeV, VTnTn). „Zâce cî-i un mutalău dacî nu spui cî eşti groasî" (SSjSj). Pruncul nu va vorbi clar (BPrPr, NGnC), va fi surdo-mut (GGhGh, SPsC), prost (SPnPn) sau se va

naşte „cu defect” (GCzB). Dacă nu se va naşte mort (BtAB, SPlC), el moare după naştere (SPlC), iar în cazul în care supravieţuieşte, pruncul va creşte greu (SBiBi). Tăinuirea mamei afectează şi trăsăturile de caracter ale copilului, crezându-se că acesta va fi mincinos (NGmT).

I. 4. Sarcina

Noul salt ontologic este receptat în mod diferit de către femei, dar de fiecare dată cu intensitate. Fie că doreşte să ducă sarcina la sfârşit sau să o întrerupă, gravida are la îndemână variate metode prin care îşi poate atinge scopul.

I. 4. a. Păstrarea sarcinii

Ca să nu piardă sarcina, femeia mănâncă ce pofteşte (toate localităţile) şi de aceea trebuie să ceară ori de câte ori doreşte ceva. Cel care o refuză comite un păcat (GCzB) şi se crede că îi vor mânca şoarecii mâncarea şi lucrurile din casă (BtŞnŞn), un obiect preţios sau drag (BtUţS, SŞM) sau lucrurile în general (BtSmR, IPrPr, SBsBs). Nemâncând după poftă, atât femeia, cât şi pruncul ei, au de suferit: i se umflă sânii (BDrDr, BtII, GGrGr, IŢgŢg, NBtN, SZvZv, VrTG), apar bube pe sâni (VOlOl), copilul se naşte înainte de termen (BMtPr, BtCpCp, GBşP, ITgB, NHB, SBiBi, VGC, VrJP), iar mama poate chiar muri (BtMiMi, NII).

Un remediu pentru situaţia în care nu poate mânca ce-şi doreşte este ca femeia însărcinată să-şi lingă palmele (BPjPj, BtCoCo, BtRpR, GCzB, IPşS, IVlVl, SRB) şi pe o parte şi pe alta (IRgRg) sau doar dosul uneia (IPşS), să dea cu mâna pe la gură (GŢŢ), să pună sare pe dosul palmei şi să o lingă (SBrM) ori să-şi lingă palma şi să o şteargă de fund (SLS). O altă soluţie este să toarne apă pe un colţ de icoană sau să spele mărgelele şi să guste din acea apă (BPjPj).

Pentru ca sarcina să fie dusă la termen fără probleme, gravida trebuie să respecte sărbătorile (BSoC, BtRţC, GBaBa, IMnU, IRR, ISC, NPtPl, VAP, VDmV, VGvO, VIvPg, VPdR, VPT, VrBPr) şi să meargă la biserică în aceste zile (VrRRţ). Şi tatăl pruncului se opreşte din treabă la zile mari, altfel fătul moare înainte de naştere (VrShB). Gravida se fereşte „de zilele mari, că te schilodeşte” sfântul ce patronează sărbătoarea (BtMiPn). Temute sunt mai ales Sfântul Haralambie şi Grigore Teologul (BtDbDb, VCsPt). Nu se lucrează în „sărbătorile băbeşti” (BtŞtŞt), se ţine miercurea (BMtMt, NGmGm, VŞtCţ), joia (NGmGm) şi vinerea (VŞtCţ), în această ultimă zi fiind interzis cusutul (BMtMt). Ajunul sărbătorilor constituie, de asemenea, un timp tabu pentru lucru şi contacte fizice cu soţul (BtMiMi, VOlT). Viitoarea mamă ţine posturile (ICpB), se împărtăşeşte (IPiB) şi poartă la ea carte sfântă (IBvBv), carte de rugăciuni (NBdBd), cel mai adesea, *Epistolia Maicii Domnului* (BtMiPn, IŞpŞp,

NChCh, NSBj, VrRRţ). Când doarme, gravida îşi pune sub cap epistolia (NSBj, NTPr) sau „o carte a Sfântului Spiridon" (NBţG). Invocarea „lucrurilor necurate" poate atrage avortul spontan (BSoC) şi de aceea femeia se fereşte să suduie, să se certe şi să blesteme (GCoCo, NVA, SDM, SHM, VŞtCţ, VrRŞ, VrShB). Ea nu jură strâmb pe copil şi nu face fapte rele (GCnCn, SVjVj, VAP).

Alteori motivul intuit pentru pierderea sarcinii este că femeia a călcat într-o urmă rea (ILB) sau i s-au făcut vrăji de ursită pentru a i se lua bărbatul (BPjBs, BtCuCu, ITtTt, NVnVn), situaţie în care moaşa îi stingea fiarele şi o descânta (SPP). Şi deochiul poate atrage moartea fătului (ICpP, NCCn, NIR, NRcO).

Sanca atacă pruncii nenăscuţi (BOnTţ, BVGd, GBşP, VTvS), mâncându-i (BStSt, BUU, IVlVl), şi în aceste cazuri se descânta cu texte speciale, destinate ei (VrVV). Gravida purta *Carte de Sancă* pentru a-şi naşte copilul sănătos (NStT). Necuratul sau frica însăşi aduce pieirea copilului (BHrC, BtDbDb, BtRţC, GCzCzv, IVsVs, NPpB, NSBj, VTnTn, VrSR), diavolul ascunzându-se, în convingerile populare şi în pisică (SMşB).

Pe lângă Sancă, percepută uneori ca boală (NStSt), se consideră că mamele pierd copiii din cauză că suferă de „cel pierit" sau de *sfrenţe* (ILL, SDC). Ritualul profilactic cere să se taie o aşchie de la icoană sau de la colţurile casei, ori să se încuie „lacata" cu apă neîncepută (BMtMt), atunci când apar primele semne că sarcina este în pericol.

I. 4. b. Pierderea sarcinii

Când femeile nu-şi doreau să poarte sarcina, ele mâncau drojdie (BPtG, BtMiMi, ISL, ISrSr, VAP, VDmV, VZrZr) cu vin (BLO, BtPlPl, IMţB, SSaP). Beau stirigie de pe cahlă (BtCuA, BtPlPl, IRgRg, NCsM), sau de pe stuf (BtII, ISnS). Oţetul îl înghiţeau cu sare (BŞtcmR, GVlVl, ILnG, SPnG, SPnPn), cu stirigie (GGrGr, VRGi, VRR), după ce a fost lăsat trei zile pe sobă cu oleandru (ISrB), cu praf de puşcă (BBsA), cu sticlă neagră pisată (GGrGr) ori ceară roşie (IŞpŞp). Vinul în care s-au fiert foi de dafin se bea cu aceleaşi intenţii (GCzCzv). Gândacii de turbă (aflaţi la rădăcina unor frasini) se combinau cu rachiu şi se fierbeau (VVoO) sau se lăsau la macerat trei zile, după care se ingerau (NŞŞ). Tot în rachiu se mai puneau gândaci de pe frunza de frasin (GCţCţ, VLL, VLR, VrMrP, VrRRţ), în număr de doisprezece, pentru o jumătate de litru, şi se lăsau douăsprezece zile la macerat (SBrM). Alţi gândaci, de iarbă de data aceasta, se puneau în miere şi se beau (IBlM). Romul fiert cu buburuze dospea o zi şi apoi era băut (SSjSj). Se credea că berea fiartă are acelaşi efect de provocare a avortului (SPsG). Chinina era şi ea folosită, simplă (BVL, BtLC, BtRmRm, IScB, IScSc, VGC) sau fiartă în vin (SPnG).

Oleandrul reprezenta planta cu utilizarea cea mai răspândită (majoritatea localităţilor). Ceaiul din el se combina cu *muşcată* (BMtŞ, BtVdB, GBşP,

ImnMn, VrTtBv), *bujor* (BLPr, NPtG, VPT), *nalbă* (VRbD, VrTtBv). Se introducea *oleandru* rădăcină în mitră (BDrDr). Alte plante folosite intravaginal erau: *pătrunjel*, coadă de *nalbă* (BtVdB) şi frunză de *nalbă* (BtClP, VAP), *pelin* (IPşS), frunză de *muşcată* (NIR, VIvIv), *spânz* legat cu o aţă (SPtPt).

Ceaiuri se făceau din *muşcată* (NGnC, NVA, SCP, SPlC, VTnTn, VVoS), rădăcină de *bujor* (BBsA, IVsVs, NCsM, NHB, NPpB, NRdB, NZT, SDaO) roşu (IPlB, IVsVs, NChB), *busuioc* roşu (BCbV, GGhGh, VPuC, VZrZr, VrBdBs), *pelin* (BtRmRm, IBtM, IHH, VrPfC), *mătrăgună* (GMtMt), *spânz* (NPtD, NSG, SMhMh, VrRŞ). Alte plante folosite pentru fierturi: *potroacă*, *mărar* (NSG), *floare de urs* amestecată cu *trandafir* roşu (SDC), *cuişoare* (SDcDc), rădăcină de *prun* (VBzR), *ştir* (VLR), rădăcină de *leuştean* (BPtF, VrBlG), *pătrunjel* (BLO, GCţCo), mugur de *plop* (ISnS), *liliac* (NVnVn), crengi de *cireş* amar (NCsM), *nasul curcanului* (NPeT), *cârligaţă* (SPsG, VPdR), *nuc*, *boz* (BOrOr), rădăcină de *urzică* (BtDaB), *dafin* (GCU), *tăşcuţa ciobanului* (VPdR), *scoruş* (VPdPd), frunze de *ceapă* (VrShB), *corcoduş* (BBsA).

Ca să piardă sarcina, femeile făceau băi cu apă de var şi sare bulgăre (ISrB), tărâţe de grâu (VVoS), *hrean* (VRR), *mentă* (ICuCu) sau pur şi simplu cu apă fierbinte (BOH, BOO, BPjBs, BtClP, BtHdHd, GRR, ILL, ITnS, NVnL, SBtBt, SVvVv).

Efortul peste limitele fizice era folosit pentru „lepădarea" sarcinii în mod frecvent (BDrDr, BtDbDb, GCţCţ, IIA, NVnL, SMşB, VRGi, VrBlBl). Alteori, efortul se făcea mai ales la nivelul burţii, femeile ridicând un lemn (BtLC) sau alte greutăţi (VRV, VrBlBl) pe abdomen. Ele luau un sac plin pe burtă şi-l urcau în pod (SZL). De asemenea, s-a observat că săriturile (BGfB, GVV, SDaO) din gura podului (BtCoCo, GVlVl, IBtM, SDbDb, SVtVg, SSjSj, VAP, VLR), de pe scară (BtGeD, SSdSd), masă (BtPlPl), gard (ISrSr) ori pur şi simplu de la înălţime (BtVlVl, IIA, SMhMh) declanşau avortul. O funie legată pe burtă împiedica şi ea dezvoltarea sarcinii (VAP).

Contactul cu frigul se folosea la nivelul picioarelor - femeia mergea desculţă prin rouă (BtCuA) – sau al mijlocului. Ea se aşeza pe pământul rece (ICuB, SAA) ori pe *paieziul* prispei (NBdBd). Principiul termic opus era util, de asemenea: cărămizile înfierbântate se puneau sub şezut (BVGd, SDM) pentru a provoca avortul spontan.

I. 5. Puterea graviditǎţii

Se consideră că femeia însărcinată are o legătură strânsă cu fecunditatea pământului, de aceea, în vremuri de secetă, gravidele sunt udate (BtII, GCzB, GCzFv, GGhGh, GGhI, GTcTc). Ele sunt surprinse la câmp (GBhBh), pe drum (GGhGh), când vin la fântână (BŞtcmB, GBhBh) sau după ce le cheamă cineva la poartă (GGhN). Udarea provoacă ploile, căci femeile însărcinate sunt „di

leac" (BtII), „au rost" (IUM). Sunt vizate în special gravidele aflate la prima sarcină sau cele care mai au puțin până la soroc (BtPlPl). Uneori e suficient să stropeşti *femeia grea* pe picioare (BtII, GCzB, GGhN) şi precipitațiile se produc. Alteori, pentru a se produce norii de ploaie este nevoie ca gravida să se supere că a fost udată (BtII, BtPlPl, BtRțC, GCzFv, GGhN). Femeile însărcinate se udă între ele pe vreme de secetă (IUM).

Şi obiectele viitoarei mame au puteri asupra ploii. Cel mai frecvent, se fură făcălețul de mestecat mămăliga, pentru a fi aruncat în fântână (GBhBh, GGhN, GTcTc). În cazul în care acesta nu e găsit, o lingură are acelaşi efect meteorologic (GBhBh). Când gravidele merg după apă şi zăbovesc la sfat cu alte femei, ele descoperă adesea că li s-au furat gălețile pentru a fi aruncate în *teică* – adăpătoarea animalelor (GBhBh).

I. 6. Sănătatea pruncului

Ființa ce se formează în pântecele femeii este susceptibilă la orice tip de influență, de la cele de natură fiziologică şi psihologică, la contagiunile magice. Agenții negativi sunt majoritari, iar gravida este nevoită să se ferească de toate înrâuririle nefaste.

I. 6. a. Precauții

Când este însărcinată, femeia nu trebuie să privească oameni sau animale urâte ori infirme (toate localitățile). Dacă totuşi vede asemenea imagini, e nevoie să-şi amintească de pruncul nenăscut, altfel, „dacă nu-ş aduce aminte, îl face exact cum vede e" (ITT), mai ales în primele patru luni de sarcină (ILL), înainte de a fi perceptibile mişcările fetale (VTvS). Ea spune în gând să nu-i fie copilul ca persona pe care o vede (majoritatea satelor), ci „frumos ca soarili şi ca luna" (SŞM).

Ca să alunge efectele nefaste, gravida scuipă (BDrS) pe degetele mâinii drepte şi apoi le şterge de piept (BSoC) sau de dosul catrinței (NBtB), scuipă în sân (numeroase localități), sau jos (NChB), în urma ei (SLS), de trei ori (NTPr), făcându-şi cruce (GCzB, GCzFv, SBtBt). „Când vedi vo pocitanie sî-ş amintească cî-i groasî şî sî iei pi vârfu unui deşt oleacî di stuchit şî sî facî cruci-n sân" (IMțB). O conştientizare acută a stării ei speciale este dată de atingerea pântecului în timp ce gravida pronunță formulele de anulare a răului (BMtŞ, BUV, IMțB, IȚgȚg, SPlC, SŞTm). Uneori ea se pişcă de burtă la întâlnirea neplăcută (ICuCu) sau pune un deget de la mâna dreaptă în cingătoare spunând: „Tu ca tini, copchilu ca mini!" (ITnTn). Când vede ceva înfiorător, viitoarea mamă îşi face cruce şi zice „Doamne fereşte!" (BBsA, GCC, IBB, NŞG, SAA, VrShB). Precauția se extinde uneori şi asupra imaginilor mediate, gravida care

nu-şi aduce aminte de prunc şi priveşte ceva urât la televizor urmând să nască un copil cu aceeaşi înfăţişare (ISC, GCzB).

Nici de persoanele infirme ea nu are voie să se mire (BBuB, BHrPr, IMsMs, NBtN, SVmVm). În acel moment, e bine să-şi privească degetul mic (BtCnCn) unghiile, „să fie [copilul] curat ca unghia" (SFnFn, SSjSj, SStSt, SZC). Dacă vorbeşte cu cineva însemnat prin naştere, devine imperios să-şi amintească de pruncul ei (GCzFn, IVsVs). Nici animalele cu infirmităţi nu trebuie privite cu atenţie (BPtF, BtCuCu, BtDnDn, IHH, IPbP, IŢuŢu, SBtBt, SCfCf, SFoŢ, SSaP).

Când femeia se uită prea mult la un iepure, face copilul cu buza despicată şi urechi ca ale iepurelui (SUlL). Şarpele urmărit de ea îi cauzează pruncului strabism (GPP). Situaţiile dramatice în care ajung animalele sunt periculoase, în cazul în care femeia se impresionează prea tare. Dacă asistă la tăierea porcului şi nu-şi aminteşte de sarcina ei când animalul geme în agonie, copilul va „horcoti" şi el (SVjVj). Găina sfâşiată de ulii trebuie ferită din câmpul vizual al femeii însărcinate (BtII). O altă credinţă spune că zăbovirea cu privirea asupra unei vite duce la naşterea unui copil cu jumatate de cap bovin (BDrS). Din acelaşi motiv al contagiunii inestetice, gravida nu taie păsări (VTnTn).

Femeia groasă nu trebuie să pună nimic în sân, pentru a nu avea copilul semne (BHB, BPgSn, NFF, NGmT, NPeB, SVvVv). Ea nu aşază nimic la rever (NBgT) şi nici măcar o floare la ureche (SHR), nu-şi pune nimic în poale (BtLC) şi nici la brâu, cu acelaşi motiv (NCnV, NZZ, SBsBs, SBtBt, SHH, SMhPm, SPsA, SURs). Dacă în sat se produce un incendiu, gravida nu trebuie să privească flăcările, să nu aibă pruncul pete roşii (BtII, BtSmR, SDC, SVmVm, SVvVv) ca para focului pe faţă, dacă mama îşi duce mâinile la faţă (BtSS, GCzB, SSvSv, SŞM, SUlL), sau pe oricare alt locul unde s-a atins din cauza spaimei (BtCpCp, GTcTc, SFnFn, SUlUl). Acest efect poate fi anulat dacă femeia îşi aminteşte de sarcina ei. Când coace pâine, gravida nu trebuie să dea cu mâna peste foc, fiindcă, în eventualitatea în care poartă în pântece un băiat, acesta va avea pete roşii (SUlL). Grija pentru reacţia în apropierea focului este uneori limitată temporal, până sarcina ajunge în patru luni jumătate (BtVlVl). Înrudite prin cauza atribuită principiului ignic, petele roşii de pe piele sunt totodată un semn că gravida a stat pe comoară (GMvMv).

Dacă fură în timp ce e însărcinată, femeia va naşte un copil cu semnul obiectului sustras (toate localităţile). Semnul va apărea pe copil, când mama pune obiectul furat în sân (BBzBz) ori sub brâu (IMcIz, NBtN, NPtD, SAA). În acest ultim caz, el apare pe picioarele copilului (NZT), pe capul pruncului (IMţB, NPşPş) sau unde anume pe corp ascundea gravida lucrul furat (BCşCş, GTcTc). Altă localizare a semnului dezvăluie locul în care s-a atins femeia după

furt (BCV, BDfC, BtGeD). Precauția trebuie respectată până mişcă prima oară copilul (BtVlVl).

Cât timp femeia are pruncul în pântece, ea nu trebuie să dea o ață sau un şnur după gât, ori să împletească ținând firul după cap (toate localitățile investigate). Riscul acestui gest implică răsucirea cordonului ombilical după gâtul fătului. Purtarea mărgelelor în timpul sarcinii se soldează cu aceeaşi consecință (NGțGț, SŞM, SVmVm). Un motiv similar o împiedică pe femeia însărcinată să păşească peste o funie (majoritatea localităților), un lanț (BtGeD, BtŞnŞn, IMțB, NBdG, SFrFr, SHH, SPoPo) sau peste *corciovă* (BtPlPl). Din cauza acestui pas, poziția copilului la naştere va fi nefirească, vine „sucit" (IMnU, NBtN, NPtPv, SSjSj), ceea ce creşte dificultatea expulzării. O altă consecință a trecerii peste frânghie este însemnarea copilului, care face la gât „zugrumătură" (NBgT), îi apare semnul funiei pe trup (IVsVs, SBtBt, SHB) sau devine „urât şi cu bubi pe el" (NChB).

Sfoara peste care s-a trecut are puterea să-l şi mutească (SBaBa, SMhMh), de parcă „ar fi legat la gură" (IBtM) ori să-i provoace slăbiciune din cauza „mațelor subțâri" (VPrPr), sau pentru că i-a „închedicat" mațele (IPşB). Funia va afecta capacitățile locomotorii ale pruncului (ITnS, SBaBa, SVmVm): „zâci cî-i copilu-mpiedicat, nu umblî în picioari răpidi" (SVtVg). O urmare a gestului mai îndelungată era viața plină de obstacole pentru copil (VTnTn). Ca şi în alte situații, interdicția este resimțită în mod acut până când sarcina atinge patru luni şi jumătate (BtVlVl). După aducerea pruncului pe lume, mama nu poat să-l alăpteze din cauză că a păşit, gravidă fiind, peste o funie (ISnS).

Buricul răsucit după gât este şi o repercusiune a înnodării părului (BGG, BtCuA, IMnU, NIR, SMM, VVoO, VrPfPf). Gestul echivalează cu „înnodarea sarcinii" (IMB), a copilului (IMcMc), care se încâlceşte în burtă (SVjVj) şi moare (BtLC). Dacă mama îşi leagă părul, copilul va vorbi greu fiindcă i s-a înnodat limba (IMsMs, NSS, SMM, VrRŞ) şi are ață la limbă (VOlOl). Fătul nu se va mai dezvolta (SBiBi, SDbDb), căci „înnoz creştirea copilului" (GCzB), care va avea „beteşug" (SPtPt) şi va muri (BtLC). Aceeaşi stagnare a creşterii fătului survine dacă femeia însărcinată trece pe sub drugul de lemn de la mijlocul uşii, numit *prag* (SUlUl), sare garduri (VTnTn) sau trece prin ele fără să-şi amintească de ființa din pântece (BUU).

I. 6. b. Tabuuri

Peste priponul de la animale femeia însărcinată nu are voie să treacă (GBhBh), din cauza riscului de învârtire a cordonului ombilical în jurul capului copilului (NIR, NPşPş, SFoȚ, SHH), dar, mai ales, fiindcă „nu-i ghini pentru vite. Când femeia nu-i curată să nu treacă peste o funie de-a gitii" (ICpP). Animalul a cărui funie a fost păşită de ea nu mai creşte (BtCuA, ISL). Gravida

însăşi era afectată de încălcarea interdicţiei, la naştere având să strige de durere ca un animal care zbiară subţire (GCzB).

Un tabu de contact vizează animalele socotite impure: gravida se fereşte să dea cu piciorul în câine pentru a nu avea un copil păros (în toate localităţile investigate) şi ca acesta să nu capete boală lumească (SAA), „cânească" (BMtPr, BPtG, GBşP, GGG, IBB, IIA, IMcIz, VVlVl, VVoA, VrBlBl, VrRRţ) sau să se nască în „socote" (SZC). Lovirea animalului poate cauza asemănări între copil şi câine la gură (BtGeD, SDaO), dantură (BtLC), urechi (SDaO), la vorbă, căci pruncul va scheuna (BtClP, BtVdVd), va lătra (GGhGh) sau va sforăi (BUV). Mai mult, mama poate chiar da naştere unui câine (BUV, BtVdHţ, IMB, IMnU) sau unui copil cu o falcă de câine (SPoPo).

Şi atingerea unei pisici atrage pilozitate excesivă (majoritatea localităţilor). Dacă mama loveşte un porc, părul creşte mai ales pe spinarea copilului (BtII, BtSmR, BtVdHţ, IBvBv, IHH). În acest caz, pruncul va avea rât (BtGeD) şi va grohăi ca porcul (BtClP). Contactul brutal cu porcinele cauzează nou-născutului „peri răi" ce trebuie extraşi prin picurarea laptelui mamei (IMşMş, IRgRg). Gravida nu ia în braţe pisici sau oi (GGhN, NHB). Alte animale ce nu trebuie atinse de femeia însărcinată sunt vaca (BOH) şi găinile (SPtPt). Dacă acestea din urmă sunt lovite, copilul va avea pene (BDrS), „aripioari" pe spate (SFmFm) sau „cotori" (NChCh), care trec prin frecare cu laptele matern (NFF), făină de grâu (SFmFm) sau ulei (NChCh). Efectul negativ asupra fătului are loc şi atunci când animalele sunt păşite (BVL), fie ele câini, pisici (VTnTn) fie iepuri ori broaşte (SBzBz). Femeia însărcinată care ia în braţe un iepure va naşte un prunc cu buza asemănătoare acestuia (SUlUl).

Gravida nu are voie să vadă oameni morţi (SDC) şi nu merge la priveghi (BGlM, GTcTc, VrShB, VrSvD), fiindcă pruncul din pântece i-ar amorţi (GBhBh). Dacă totuşi trebuie să participe, ea nu pune flori la sicriu, fiindcă iese copilul „moale" (GGhN). Viitoarea mamă îşi leagă degetul mic cu aţă roşie (SVmVm), „sî nu cie copilul galben ca mortul" (BtCnCn) şi să nu iasă pătat cum e pielea defunctului (BtII). Alteori aţa roşie se prinde la încheietura mâinii stângi, pentru a evita deochiul (BtPlPl). Un gest de protecţie împotriva influenţei nefaste este şi descheierea unui nasture de la haină în timp ce se afla la priveghi, să nu-l nască pe copil „amurţit" (IRR). Gravida se descheie la cămaşă ca să poată naşte uşor la soroc (NHB, VrMM).

Femeia însărcinată nu are voie să sărute icoana la mort (GPP) şi nici să zărească defunctul pe drumul spre cimitir (GCzB). Ea nu pune mâna pe sicriu, pentru că acest gest poate să compromită sarcina (IUM) sau să îmbolnăvească de frică gravida ori pe copil (GCzB). Viitoarea mamă nu se ţine de ceilalţi când se cântă *Veşnica pomenire* (BtII, VrSvR), pentru că toţi oamenii prezenţi la înmormântare trebuie altminteri să vină la ea la soroc, să poată naşte (VrSvR). Fătul moare înainte de a fi adus pe lume, dacă mama a fost la priveghi în timpul

sarcinii (VrJP) sau a sărutat un defunct (VrTG). Din acelaşi motiv îi este interzis să privească „stârvuri" (BUU) sau în groapa unui mort (BOrOr). Când merge la biserică şi înăuntru se slujeşte pentru un mort, gravida trebuie să iasă înaintea sicriului, pentru a nu i se îngreuna sarcina (SHB). În alte cazuri, dacă femeia nu uită de sarcina ei, poate participa la priveghi fără să-şi pună în pericol viitorul copil (GTcTc).

Gravida nu are voie să cunune sau să boteze (GCzB), pentru că face legământul pentru copilul ei, nu pentru fini (VrSvD). Tinerilor cununați de ea nu le va merge bine (BtII, BtMiMi, BtPlPl), iar unul dintre copii, cel din pântece sau cel botezat va muri (GTcTc). Dacă este nevoită să cunune sau să boteze, gravida nu ține lumânarea în mână (VrSvR). Şi după naştere continuă grija legată de evenimentele la care participa femeia, considerându-se că e bine să meargă prima dată la o cumetrie şi nu la mort, odată încheiată lăuzia (VrSvD).

Tabuurile alimentare vizează hrana „începută" sau ucisă de animale sălbatice, ori vânatul împuşcat. Strugurii ciupiți de păsări fac să apară semne similare pe copil (NGmT), carnea puiului omorât de ulii provoacă pe pielea copilului urme ale ghearelor răpitoarei, iar vita „mursicată"de lup va însemna gâtul pruncului (VrVVş). La fel se întâmplă când se consumă oricare alt animal încolțit de lupi sau împuşcat (BtGeD). Alte tabuuri privesc capul de ştiucă (GPcPc), carnea de iepure, care îi va produce copilului buză de iepure (VrVVş), carnea de găină, din cauza penelor ce vor apărea pe pielea pruncului (NChCh). „Dacî mânâncă vârvuri de aripi îi iesî pe spate copilului cotor" (NBdD). Aripile de pasăre provoacă apariția „țăchişorilor" pe spatele nou-născutului, iar vindecarea lor are loc doar prin frecare cu lapte matern (IRgD). Un alt efect al alimentului interzis sunt mişcările exagerate de întindere ale pruncului şi mama trebuie „să-i taie aripile la baie"(ICuCu). În timpul mesei, e bine ca gravida să fie încheiată la haine, altfel naşte copilul cu gura deschisă (BOrOr).

Când mama a călcat pe muşuroaie de cârtițe, pruncul se naşte cu bube care poartă numele agentului lor (BtVdB, IBvBv, VRGi). O altă iritație a pielii, numită „broboane", se produce dacă femeia însărcinată calcă pe făina căzută pe jos în timpul cernerii (VrRŞ). Acelaşi lucru se întâmplă când gravida stă pe sacul cu făină sau grăunțe (BŞtcmB), ori pe traistă (BŞtcmR). Dacă gravida astupă găurile făcute de şoareci, se crede că îi moare pruncul din pântece (BtMiMi).

I. 7. Evitarea sarcinii gemelare

Femeile se feresc de sarcina gemelară, dată fiind greutatea cu care se poartă aceasta, cât şi din cauza efortului pe care îl solicită creşterea a doi copii odată. Pentru a preveni naşterea de gemeni, femeia gravidă nu mănâncă fructe lipite între ele (toate localitățile investigate). Acestea sunt mai ales prune (BBuB, BBzBz, GBcH, GCțCț, GCvCv, GȚȚ, IBvBv, IHlHl, ILnG, IMcR, NBrBr, NIR,

NStSt, SSjSj, VŞtCţ, VrVV), nuci (BtSS, GCvCv, GGhGh, GPP, IDbDb, NPtPv, NStSt, NVnVn), cireşe (BDfC, ITgC, NChCh, NGmGm, SFoO, SSrZ, VrMM), agude (IMcR), mere (BtŞnŞn), coarne (ITnTn, NBrBr). Femeia însărcinată se fereşte, de asemenea, de alunele lipite (NChCh, NGţGţ, NHB, NPtPv, NVnVn), de legume în general (NGnC, NPşPş, SDhDhM, SPlC, SŞdŞd, SŞTm, VICş, VLL) sau, mai ales, de castraveţi îngemănaţi (SZL), cartofi (BtII, BtVdVţ) sau ceapă (BtŞnŞn). Nici seminţele alipite nu sunt mâncate (BtSS, ICuB, IPiB, NDH, NGnC), tot aşa cum sunt evitaţi lăstarii crescuţi dimpreună (VTnTn). Prunele cu sâmbure dublu pot provoca sarcină gemelară, o dată ce sunt mâncate (BtRţC, BtTrD).

Fructele îngemănate cauzează lipirea degetelor la copii (BtCuB), iar dacă mama vede prunci cu degete sudate trebuie să scuipe şi să zică „să nu cie nica" (NZZ). Întâlnirea fructelor îngemănate în cursul vieţii femeii este considerată un semnal viitoarei sarcine gemelare (GCzFv).

Aproape la fel de cunoscută este credinţa că ouăle cu două gălbenuşuri atrag, în urma ingerării, naşterea de prunci gemeni (BHrPr, BOnTţ, BVL, BtMiR, BtŞŞ, BtVdHţ, GCoCo, GCzFv, GŢŢ, IHO, ILB, IStF, NGţCţ, NIS, NSBj, SBrM, SPB, SVmVm, VPdPd, VRbD). După consumarea unui animal care a avut un frate geamăn, mama dă naştere şi ea la doi prunci odată (BDrS, BtCuCu, SDbDb). Puterea fertilizatoare a organelor de reproducere aviare este atât de mare, încât femeia care mănâncă „sămânţa" cocoşului face gemeni (GCţCţ, ICpP). Se consideră că părinţii născuţi în zodia Gemenilor fac doi copii odată (BtCpCp, SFnFn) sau, dacă sorocul mamei ajunge în zodia Gemenilor, ea va naşte doi copii (SFmFm).

Interdicţiile comportamentale vizează dublarea numărului de obiecte/ actanţi, în situaţii specifice pentru unul singur. Gravida nu trebuie să dea în cuptor câte doi colaci pe lopată (BVGd), să nu ducă desagi (SMoA) şi să nu se şteargă de acelaşi prosop cu o altă femeie, în acelaşi timp (NIcA).

I. 8. Divinaţii asupra sexului copilului

Cel mai adesea, părinţii îşi doresc să aibă un băiat pentru a le duce numele mai departe şi pentru a evita cheltuiala zestrei obligatorie pentru fete. Mamele însărcinate încearcă să afle sexul copilului dinainte de naştere, cu speranţa că dorinţa lor se va împlini.

I. 8. a. **Semne fizice**

Prima modalitate de a ghici interpretează caracteristicile burţii. Astfel, se consideră că se va naşte un băiat, dacă burta e ascuţită (majoritatea localităţilor), tare (BLO), se află în partea superioară a abdomenului (SPB) şi stă pe dreapta (BBsA, BtCuM, BtRsRs, ICsC, IMnMn, IRR, NCsM, VRbS). Femeia însăr-

cinată ce poartă un băiat e suplă (BtSlSl). Pe de altă parte, sarcina purtată greu, cu burta mare în volum şi picioarele umflate constituie un semn sigur că fătul e băiat (BtCuCu, GCU, SDC, SDM, SPsG). La fel se crede şi atunci când se formează un prag, la nivelul epidermei, deasupra sarcinii (NVnL). Atunci când pe burtă se formează o dungă se crede că femeia va naşte un băiat (ISrB, SUlUl, SVjVj), mai ales dacă e neagră (BtVlVl) sau e pe partea de sus a pântecului (NUU). Alteori se crede că „drumul la mijlocul burţii" este un semn că femeia poartă gemeni în pântece (BOO).

Judecând după conformaţia burţii, fătul este de sex feminin atunci când pântecul creşte pe lăţime (majoritatea localităţilor) şi e moale (BLO). Poziţia burţii pe partea stângă a corpului arată că se va naşte o fetiţă (BBsA, BtCuM, BtRsRs, ICsC, IMnMn, IRR, NBgT, NCsM, VRbS). Sarcina ridicată până sub piept ascunde tot o fată (NVnL), femeia gravidă fiind acum „plină mult" (BtSlSl). Se consideră că pântecele ţuguiat în afară indică faptul că femeia va naşte o fată (GRR, IMB, ITtTt, NBdD, NBhI, NPtPv, NRcO, NTPr, SBiBi, VTR). Burta lăsată jos sugerează acelaşi lucru (BDrDr, BtGeA, ITtTt, NZZ, SSdSd, VOlOl).

Mişcările pruncului pot să sugereze ce sex poartă. Dacă prima mişcare este în dreapta, înseamnă că se va naşte un băiat (majoritatea localităţilor). Mişcările energice ale fătului arată acelaşi lucru (BtClP, IMcR, ISnS, ILH). În unele sate, se consideră, dimpotrivă, că zbaterea în stânga este a băieţilor (BMtMt, BtTrD, IPŢ, NGnGn, SBsBs, VDeV, VrBdBs). Localizările opuse ale mişcărilor arată, desigur, că gravida va avea o fată. Dacă prima mişcare a fătului este de o intensitate mare, gravida credea că va naşte un băiat (NFF)

Aspectul pe care îl are faţa femeii este relevant. În toate localităţile, faţa pătată a gravidei reprezintă un semn sigur că ea va naşte o fată. Citirea inversă a acestei caracteristici, că ar putea purta un băiat, o găsim în puţine sate (BMtŞ, GBhBh, IPbP, NGmT, NStT, NŞŞ, SBsBs, SMM, VTnTn, VrRŞ). În funcţie de cum sunt repartizate petele, se ghiceşte sexul copilului: pe obraz înseamnă că va fi fată, pe la nas arată că în pântece creşte un băiat (NVA). Buzele viitoarei mame de fată se măresc (BDrDr, GBşP, ITtTt, NGmT, SRB, VrMrP). În general, dacă faţa ei este frumoasă se spune că va naşte un băiat, în caz contrar, o fată (BMtPr, SUlL). De asemenea, la femeia care va naşte o un prunc de sex feminin pieptul este negru (BMcMc).

Depăşirea termenului probabil de naştere este considerată o caracteristică pentru pruncul băiat (BCţBo, SHB). Odată declanşat travaliul, băiatul provoacă *strânsori* în spate (BCşCş), în „crucile şălilor" (SBzBz), cu o intensitate crescută (NVnVn). Când doare în faţă la naştere, pruncul va fi fetiţă (BCşCş). Se întâlneşte însă şi credinţa că durerea de burtă apare la băieţi (SAA).

Dacă mama îşi doreşte să facă un băiat, ea trebuie să treacă prima pe o punte (NVnVn) şi se fereşte să treacă peste funii, în caz contrar născând o fată

(GPcPc, VBcBc). Zăbovirea femeii însărcinate în prag duce la naşterea unui copil de sex feminin (BOnTţ).

I. 8. b. Practici magice

Cea mai răspândită metodă de ghicire a sexului pe care îl va avea copilul este presărarea de sare pe capul gravidei, fără ca aceasta să ştie. Supoziţiile se construiesc în funcţie de locul de pe faţă în care se atinge femeia ulterior. Se crede că este băiat, dacă ea duce mâna la gură (BBzBz, BLO, GSS, IBV, IBvBv, ICpB, IHHm, IMşMş, IMţB, IPrPr, IŞpM, NGnC, NIBt, NIR, NPşPş, SFnFn, SŞTm, VAP, VBcBc, VGvGv, VrMM), la nas (BtDaE, BtSlD, BtSlSl, BtSmR, BtŞtŞt, GCzB, IŞpŞp, SMoMo, VrSvD) sau dacă pur şi simplu ridică mâna (BUV), întoarce capul (BtUţS) ori se atinge unde i s-a pus sare (IMvMv). Dacă se va naşte o fată, femeia duce mâna la ochi, frunte (BBzBz, BLO, BtVdB, GCoCo, GCzFn), gură (BtDaB, BtDaE, BtDbDb, BtRţC, BtSlD, BtSmR, BtŞtŞt, VrSvD), barbă (BtMiM, GCzB), ureche (SMoMo), nas (BtCuM, GSS, ISL, SŞTm, VGvO). Acelaşi lucru se crede când ea coboară mâna (BUU), îşi netezeşte broboada (IŞpŞp) sau dacă simte ce se întâmplă (BPrPr). Alteori i se spunea gravidei să întindă mâna şi după poziţia palmei se ghicea sexul pruncului: era băiat dacă podul palmei era orientat în sus, fată în caz contar (BtSS).

Se pune o basma jos şi dacă gravida o ridică de colţ, va naşte un băiat, dacă o apucă de mijloc, o fată (IMşMş). Se ascund capetele unui ac în bucăţele de pâine (BtPlPl, SBrM), în pumn (BtVlVl, IMşMş), în hârtie (ITgC, VrSvD) sau se dă acul jos (VGvGv, VGvO) şi femeia îl apucă de un capăt. Când pune mâna pe vârful lui, e semn că va naşte un băiat, dacă alege urechile acului, va avea o fată.

După ce termina de ţesut, gravida ieşea altădată din casă cu iţele între picioare (SŞM) sau încăleca pe un fuşei (SUU). Dacă vedea mai întâi un bărbat, femeia credea că are să dea naştere unui băiat, în cazul invers, unei fete. Sexul primului vizitator din Ajunul Crăciunului îl indică pe cel purtat de pruncul din pântece (BtRpR). Dacă primul venit la semănat este bărbat, copilul se va naşte băiat (BŞtcmR). Oile şi vitele gestante din ogradă anunţă şi ele sexul copilului: fătarea unui berbece este decodată ca indiciu că se va naşte un băiat, în timp ce mieluţa anunţă o fată (BŞtcmR).

Se aruncă un rărunchi în foc şi dacă acesta pocneşte, e semn că se va naşte un băiat. Ceea ce găseşte gravida pe drum constituie indicii asupra viitorului său copil. Cuiele şi şuruburile anunţă un băiat (BHB, SRB), la fel ca găsirea unui ciocan (BtŞtŞt), în timp ce piptenele, clamele şi alte obiecte specific feminine sugerează apariţia unei fete (BPjB, VVoO). Dacă ciocanul anunţă că pruncul va fi un meseriaş ce se va face uz de această unealtă, un creion găsit pe drum dezvăluie faptul că va ajunge învăţat (BtŞtŞt).

În plan oniric, semnele sunt şi ele împărţite simbolic: femeia care poartă în pântece un băiat visează castraveţi (BtTrD, NIS) sau inel (VGrGr), în timp ce fata este sugerată prin flori (BtTrD, NIS, VRR, VRV), linguri (VRR), cercei şi mărgele (VRV), oglindă (ICuCu). O influenţare a sexului pe care îl va avea pruncul este posibilă dacă femeia trece prima pe o punte, în acest caz născându-se un băiat (NVnVn).

I. 9. Frumuseţea pruncului

Grija viitoarei mamei pentru felul în care va arăta copilul se manifestă prin evitarea sau provocarea contagiunii cu încărcătură magică. Femeia însărcinată nu trebuie să se aşeze pe tăietorul de lemne, deoarece copilul se va naşte cu buza despicată (BOO, SSdSd). Aceeaşi trăsătură fizică survine în situaţia în care gravida ţine securea sub pat (NBgT) sau stă în uşă şi un răuvoitor loveşte pragul cu securea (BVL). În prag este interzis să tai lemne în timpul sarcinii, din acelaşi motiv (NFF, GGhGh). „Dacî treci un lanţ când eşti gravidî şî dacî cineva o legat la lanţ douî beţâşoari, faci copil cu gură de lup” (BtGeD). Zăbovirea pe spaţiul de trecere dintre interior şi exterior duce, totodată, la naşterea unui copil ghebos (NBdD).Valorizarea pozitivă a pragului se regăseşte în gestul femeii însărcinate de a se pieptăna în fiecare duminică în timp ce stă pe prag, pentru a avea un prunc frumos (BBzBz).

Dacă femeia gravidă vede un om atrăgător şi copilul face o mişcare în acel moment, e semn că pruncul va fi şi el frumos (NZZ). De asemenea, este recomandat ca, la prima mişcare perceptibilă a fătului, viitoarea mamă să se uite la ceva plăcut (NStSt). Puterea privirii este atât de mare, încât se crede că femeia nu trebuie să privească „cu poftă la alt bărbat”, fiindcă va naşte un copil care îi va semăna aceluia (IDbDb).

Atenţia la podoaba capilară a copilului este sugerată de interdicţia de a rade ceaunul pentru a-l curăţa de laptele prins. Gravida ce nesocoteşte această convingere va avea un prunc chel (BtRţC, IPŢ). Fătul va dobândi păr creţ atunci când femeia aşază talaş în sân (NFF, NGnC, VrMM), la brâu (SDhDhM) sau îl fură (BPjPj, BtII, GBhBh, GCzB, ITnTn, NVA, VrCrV), caz în care e preferabil ca femeia să nu fi aflat încă de sarcină (VGvGv). Alteori copilul are părul creţ, fiindcă mama şi-a înnodat coada în timpul sarcinii (BtŞnŞn).

În alte localităţi, însă, înnodarea părului în timpul sarcinii se interzice, pentru a nu se naşte copilul cu firele sale capilare încâlcite (GBhBh, VTnTn), ori mai rău, pentru că nu-i va creşte părul deloc (ILB). O valorizare opusă are loc şi în cazul aşezării surcelelor în poala gravidei, pruncul urmând să sufere de mătreaţă din această cauză (IRgD). După naştere, părul creţ poate fi stimulat, la nivel magic, prin aşezarea unui săculeţ cu mazăre la capul copilului (SUlL).

Dacă femeia păşeşte peste jug în timpul sarcinii, se crede că va naşte copilul cu ceafa groasă (BDrDr). Stând în pragul casei prea multă vreme, femeia

va da naştere unui copil care se va uita cruciş (GGG). Aceeaşi afecţiune oftalmologică este produsă de lovirea unui câine cu piciorul (VIvIv). „Ochi strânghi" are şi copilul care se află în pântecele femeii ce nu a fost lăsată să treacă prima (BMtŞ), în faţa persoanei cu care se întâlneşte. Pruncul se naşte cu o coadă atunci când mama lui a trecut, însărcinată fiind, peste o funie (IMlMl).

I. 10. Caracterul copilului

Gesturile femeii însărcinate pot influenţa şi profilul moral al pruncului. În numeroase localităţi se credea că furturile cauzează hoţia pruncului. Acest lucru se putea evita dacă *femeia îngreunată* îşi aminteşte că e gravidă (SMhPm, SPoPo). Delictul ei provoacă pagube ample celui care i-a refuzat mâncarea poftită, obligând-o să o fure pentru a nu pierde sarcina. Exista convingerea că lucrurile acestuia vor fi mâncate de şoareci (SPnG). Dacă la naştere femeia ţine două măciulii de usturoi în mână, copilul nu va putea fi prins de nimeni, în cazul în care ajunge hoţ (IMţMţ).

Sub acelaşi principiu, consumul de alcool pe timpul sarcinii influenţează slăbiciunile fătului, care va ajunge să sufere de pe urma acestui viciu (SBzBz). Când gravida loveşte câinii cu piciorul, copilul ei devine rău precum aceştia (BOH, BtMiMi, ISrSr, NFF, NGmT, SDC), răutăcios din fire (BtDaB), obraznic (NPtPv) sau rău de gură (NCnV). Dacă pisicile au fost cele lovite de *femeia grea*, copilul ei va fi şiret, nemulţumit şi se va văita de sărăcie (NFF).

Când zămislirea se face la sărbători sau în cele douăsprezece vineri sfinte de peste an, se crede că băiatul va avea meteahna beţiei, iar fata va fi uşuratică (GCzCzv).

Există convingerea că pruncul se va dovedi a fi afemeiat în viaţă, din cauza faptului că mama lui a trecut peste un foc când era însărcinată (BtSlD, BtSlSl). Dacă femeia a ascuns sarcina în primele luni, ea va da naştere unui copil mincinos (NGmT). Gravida care are obiceiul de a sta în pragul casei, îşi „învaţă" copilul *cu năravuri* (VrSR) şi uşarnic (VrTG), iar dacă păşeşte peste o funie, pruncul va fi hoinar (VrTG). Femeia însărcinată care a năzuit la o mâncare şi nu a primit-o, dă naştere unui copil ce va fi pofticios (VCC).

I. 11. Tăinuirea sorocului

Gravidele se feresc să spună care este data probabilă a naşterii, din convingerea că li se va îngreuna travaliul (toate localităţile investigate). Femeile nu declarau nimănui când începeau durerile (IHH), iar moaşa ţinea destinaţia secretă, în momentul când venea să ajute la naştere (VBzBz). Se crede că atâtea zile se va chinui femeia însărcinată (GCţCţ) sau tot atâtea ore (NHB), câţi oameni au aflat sorocul ei. O explicaţie pentru prelungirea suferinţei este că

femeia preia păcatele celor cărora le dezvăluie ziua naşterii şi se va chinui din cauza lor (BtCuA, BtCuM).

Teama cea mai mare pentru care gravida nu destăinuie data aşteptată a naşterii este că i se vor face farmece în timpul travaliului. Starea ei este foarte fragilă în acel moment, atunci „se lipesc" vrăjile cu uşurinţă (BtŞnŞn, GBhBh). La declanşarea durerilor de naştere, gravidele nu chemau multă lume din acelaşi motiv (ITtTt). Femeile care îi vor răul îi fac *pe ursită* (toate localităţile investigate) cu frigările. Remediul se foloseşte de acelaşi catalizator.

Un alt mijloc de a influenţa negativ femeia aflată la soroc constă în înfigerea unor pene în trunchiul unui copac din pădure (ICsCz, IDbDb), pe care îl încercuiesc *ursâtoarele* – cele care fac vraja (NRcO). În momentul în care penele de lemn sunt bătute în totalitate, femeile însărcinate pier (IMţMţ). Desfacerea vrăjii cere repetarea ritualului: „sî sî ducî la o babă să-i bată ţăpuşili din nou" (BtDaE). În timp ce gravida se află în chinurile facerii, alte femei înfig o furculiţă într-un peşte şi „dacî-i mrenuţî – omoară femeia şi dacî-i clean – omoară bărbatu" (BCşCş). În aceste situaţii magice se spune că „i s-a legat naşterea" (GRR, SFoO) şi, în consecinţă, copilul se naşte mort, fiindcă mamei „i-o făcut cineva pi ursâtî şî nu s-o-ngrijit" (ITtTt).

Un alt gest de care gravidele se feresc pentru *a nu fi vrăjite* este statul în prag. O dată ce a zăbovit acolo, ea devine vulnerabilă să i se facă pe ursită prin baterea unui cui în pragul pe care a stat (ITgC). Farmecele i se dau alteori în mâncare (VGvO), se aruncă în curtea gravidei (BHmHm), iar altădată se strecurau în aşternutul pe care năştea (SBzBz).

Când se cunoaşte sorocul femeii se poate prinde „ceasul rău" de ea (VOlOl). Ca şi în cazul vânturilor rele ce o pândesc pe gravidă, se crede că aceasta este strigată afară de către cele care îi fac pe ursită şi nu trebuie să răspundă la chemare decât a patra oară, fiind astfel sigură că vocea vine din planul real (BtCpCp). Descântecul fatal nu are eficienţă, însă, asupra femeii care poartă un ac în piept (BtCuCu).

De asemenea, există credinţa că pruncul va fi guraliv, fiindcă mama a anunţat pe mulţi când va naşte (NBgT) sau, dimpotrivă, nu va pronunţa cuvintele întregi (NGnC). Există şi pericolul ca nou-născutul să semene cu una din persoanele care au ştiut când se va naşte el (SDcDc).

I. 12. Vulnerabilitatea femeii însărcinate

Când iese din spaţiul protector al casei şi al gospodăriei, femeia devine sensibilă la influenţa unor duhuri malefice, din cauza cărora ea pierde sarcina sau naşte copilul mort. De aceea, gravida nu iese din casă, mai ales seara, fără a avea cu sine zahăr şi pâine (BtII, BtMiR) ca amuletă, tămâie cusută în bata fustei (BtCuCu), usturoi şi busuioc de la Iordan legat în tulpan ori sub brâu (BtMiR).

Ieşirea din spaţiul curţii se face numai când este obligatoriu şi atunci se dă pe hainele gravidei cu agheasmă (ILB) pentru a fi păzită de rele.

Întruchiparea nefastă poartă uneori numele Sanca /Samca (BMtŞ, BnTţ, BVGd, GBşB, GBşP, IVlVl, NDlDl, NStSt, VTR, VTvS, VVeVe, VrTCl, VrVV), despre care se credea că mănâncă pruncii nenăscuţi (BUU, IPŢ, IVlVl). Împotriva ei se descânta (BUU, GBşP, NDlDl) atunci când erau semne că femeia pierdea sarcina sau, folosind ca adjuvanţi mierea şi sineala, când femeia se chinuia să nască şi efortul părea zadarnic (VrVV). Tot cu scop apotropaic se făcea *carte de Sancă* (BMtŞ, BUU, VVoA) de către preot (BUU, VGvGv), i se citea suferindei şi i se pune la cap cărticica (VVoA) pentru a o păzi de agresiunile ulterioare.

Gravida este ameninţată şi de *ceasul rău* (ICpB), crezându-se că acesta o strigă la geam (VBzBz) sau la colţul casei noaptea (BBuB). Răspunsul la chemare o condamnă la suferinţă şi pierde sarcina, „osândită" de ceasul cel rău (ICsCz, ISrB, ITnTn). Similare sunt *vânturile rele* (BtII, ITnTn, NŢŢj), care bat în timpul nopţii (BtHdHd) şi la a căror chemare nu trebuie, de asemeni, să reacţioneze (BtCpCp). Efectul nefast al întâlnirii cu aceste duhuri identificate şi cu diavolul (GCnCn, GCţCţ, NIS, NPtPl, NVA, SBtBt, VCsPt, VTnTn) este *lichitura* (GRR, ITnTn, NIS, VrVV), devenită agentul împotriva căruia se descântă. Borşul pe care femeile îl fac, împotriva legii nescrise, miercurea şi vinerea, se transformă în otravă utilă pentru contagiunea malefică (BOrOr). Adeseori, diavolul o sperie pe femeia însărcinată, prefăcut în pisică (SAA, SMşB) sau vulpe şi cioară (SAA). Copilul nenăscut este afectat de satana, dacă viitoarea mamă stă prea mult timp în prag, căci diavolul se află acolo (GRR, NBgBg). Peste prunc va da un vânt rău, ca urmare a contactului gravidei cu acest spaţiu impur (BHrC, BtII, GRR, IBvBv, IMsMs, VRGi). Ceasul rău (BtŞtŞt) reprezintă un alt pericol derivat din prelungirea nefirească a timpului de aflare în uşă, fiindcă „peste prag păşesc toate spiritele, şi bune şi rele" (BLO).

În toate localităţile investigate spaima, frica provocată de întâlniri nefaste, provoacă pierderea sarcinii. Remediul se găseşte în rugăciuni şi descântece, pe lângă care se mai foloseşte afumarea cu păr de la animalul sau omul care a speriat-o pe femeie (BtRpR, NChCh). Gravida se încingea cu un tort de cimpoi încălzit (SZL). Sperietura mai este provocată de strigoi (BtClP, IŞpŞp, NGmT, SHB), moroii care stau noaptea pe lângă râpe (IVsVs) şi iele (BOH, BtŞtŞt). Urma rea în care calcă gravida (ILB) poate face ca pruncul să se nască mort, tot la fel cum deochiul oamenilor (NCCn, NIR, NRcO) are puterea de a afecta şi mama şi copilul nenăscut. Femeia se putea păzi împotriva tuturor acestor atacuri negative prin purtarea a două brâie (BtMiPn), în locul unuia singur.

Gravida se află în pericol şi în plan oniric, ea putând pierde sarcina din cauza visului urât (BOH, BVGd, GCdCd, IBV, IPlB, NBgT, NHB, NVnL, VBcBc, VRV, SVmVm) în care i se arată uneori femei cu mâncare din care nu

este lăsată să guste. Dacă a doua zi femeia însărcinată nu mănâncă acel aliment visat, pruncul va pieri (BŞtcmR, BtRmRm).

I. 13. Naşterea uşoară

Pe durata sarcinii, femeia evita gesturile care îi vor îngreuna naşterea şi urmărea să facă diferite gesturi, cu credinţa că efortul ei se va uşura mult la împlinirea sorocului. Ca să nască fără chinuri prea mari, gravida trebuia să nu lucreze de sărbători (IMnU) şi să dea de pomană copiilor mici în primele săptămâni ale sarcinii (IBtM). Cu acelaşi scop ea ţinea post sâmbăta (BGfB) sau vinerea (SBzBz), dar mai ales în cele douăsprezece vineri dintre Sfântul Toader şi Crăciun (VRR). Dacă se împărtăşea cu câteva zile înainte de naştere, femeia avea un travaliu uşor (BtCuM, SBaBa, SPnG). Viitoarea mamă citeşte *Epistolia Maicii Domnului* pentru a-şi asigura naşterea fără chinuri prea mari (BOrOr, BVL, BtDaE, NCnV, VrRŞ, VrTG) şi o poartă sub brâu (NDlRg).

În majoritatea localităţilor se considera că sarcina trebuie dusă cu susţinerea unui brâu, mai ales după ce fătul atinge patru luni (GCzB). Elementul vestimentar cu care se încingea avea şi menirea de a împiedica o dezvoltare exagerată a fătului, ceea ce provoca suferinţă însemnată mamei la naştere.

Tot pentru a se asigura că va naşte uşor, gravida rădea pielea de pe rânza găinii, o usca şi o fierbea, pentru a o bea sub formă de infuzie (SAA). Femeia însărcinată făcea şi alte acte de contagiune magică: lua făină în poală şi o dădea în acest mod unei vaci, spunându-şi să nască şi ea uşor ca bovina (NSgV). Alteori gravida arunca gunoiul afară din casă transportându-l în poală (ILH), ca tot la fel de uşor să iasă şi copilul.

În momentul în care o altă femeie năştea, gravida intra în casa acesteia şi ieşea repede afară (ISrB), ca pruncul ei să apară la fel de rapid pe lume. Femeile gravide care participă la scălduşcă se aşează pe covată, după ce se varsă scăldătoarea, cu convingerea că vor naşte mai repede (BCţBo). Dacă se duce la o înmormântare, femeia însărcinată avea grijă să se descheie la haină pentru a naşte uşor (NHB, VrMM). La apropierea sorocului femeile mâncau peşte proaspăt (BLPr) cu convingerea faptului că acesta le va scurta chinuirile facerii.

I. 14. Naşterea grea

Apariţia copilului pe lume este îngreunată de gesturi cu încărcătură magică pe care le comite cel mai adesea mama. În toate localităţile investigate se consideră că femeia însărcinată nu trebuie să zăbovească pe pragul casei pentru că nu va mai putea naşte. Momentele în care ea a stat în prag provoacă nehotărârea fătului, care nu ştie încotro să apuce, afară sau în casă (NŞG), stând şi el în *prag* (BAA, BBsA, ICuB, ISrB, NVA). Termenul reprezintă şi

denumirea populară a osului pelvian prin care trebuie să se strecoare fătul la expulzare.

Spaţiul de intrare în casă este traversat de multă lume şi gravida trebuie să aştepte din cauza aceasta până naşte (NPtPv). Pentru ca naşterea să se producă, era nevoie ca ea să lovească pragul cu piciorul, de atâtea ori câţi oameni l-au trecut (ISrH) sau să se facă trei tăieturi cu cuţitul la prag (NChB). Izbirea pragului cu piciorul era o practică de uşurare a naşterii întâlnită în majoritatea localităţilor cercetate. Blocajul naşterii cauzat de rămânerea în prag afecta şi animalele gospodăriei, crezându-se că vitele de la casa la care stă femeia vor făta greu (SMhMh). Alteori statul în prag făcea copilul să apară pe lume cu gura căscată (GBhBh).

Un alt obstacol în calea venirii copilului era provocat de înnodarea părului în timpul sarcinii (toate localităţile). Gravida trebuia să-şi poarte părul despletit, cel puţin cu o lună înainte de naştere (NGmGm), ca să nu-şi înnoade sarcina (IMB) şi *să stea copilul prins*. O altă urmare a legării părului era poziţia anormală a fătului la expulzare (GCzB, SŞTm). În timpul sarcinii nu trebuia să se poarte mărgele (NGnC, NGţGţ, NVA, SPsA) sau alte podoabe ce ar putea acţiona ca o barieră la naştere.

În numeroase localităţi se credea că atunci când cineva trece prin faţa femeii însărcinate şi n-o lasă pe ea mai întâi, îi cauzează suferinţe mari la naştere, care va fi chinuitoare prin durată. Cel care i-a trecut prin faţă trebuie să vină în timpul travaliului, să-i dea ajutor (BDrDr, SŞTm) şi apă să bea din pumnii săi (BDrDr, NBdD, NGţGţ). Păcatul este într-atât de mare, încât se întâlnea credinţa că, pe lumea cealaltă, cel care i-a trecut prin faţă o va purta în spate (VCsPt).

Gestul de a păşi peste o funie opreşte naşterea şi gravida se va chinui când se împlineşte sorocul (BAA, BTtTt, BtHdHd, BtŞnŞn, GBşP, IBvBv, IMcR, NPeB, NVnVn, SClB, SDC, VVoO). Copilul se sucşeşte din cauza funiei (NBtN), se leagă şi nu mai coboară (SCjCj, SPrPr). Odată declanşate chinurile, trebuia ca femeia să treacă din nou peste funie, pentru ca naşterea să se producă (NPeT).

Apariţia copilului *va fi cu praguri* şi dacă femeia a lovit porci, vaci (NFF) sau un câine cu piciorul în timpul sarcinii (BCV, BGlM, BMtŞ, BOnTţ, BVGd, GCnCn, GTcTc, NFF, SFsFs, SMhPm, VAP, VGrGr, VMSc). Era nevoie să dea cu piciorul în animal din nou, la naştere (BCV, BOnTţ, GTcTc). Găurile roase de şoarece nu trebuie cârpite de către gravidă, căci ea nu va mai putea să nască (BtMiMi). Tot o oprire magică sunt şi cununiile puse pe cap la biserică, în timpul oficierii slujbei. Dacă mireasa e gravidă când se cunună, e bine să nu să i se pună *cercurile* pe cap, pentru că aceasta nu va reuşi să nască uşor (NBrBr). Din acelaşi motiv, femeia însărcinată nu trebuie să treacă peste garduri (BPgSn, BUU, VTnTn) sau pe sub ele, la fel ca pe sub lacăte (SUlL). Dacă totuşi este

necesar să se strecoare printr-un gard, ea trebuie să-şi amintească de sarcina pe care o poartă (BUU), altminteri chinurile la naştere vor fi foarte mari.

Viitoarea mamă nu are voie să toarne apă altcuiva să se spele (majoritatea localităţilor), fiindcă nu va face pruncul până ce persoana în cauză nu-i va întoarce gestul, dându-i apă să bea din căuşul palmelor (BHB, BOH, BtCoCo, BtGeD, BtSlD, BtVdHţ, GCoCo, IBvBv, ICuB, ISrB, ITnTn, NBrBr, NChCh, NGmGm, NZZ, SFnFn, SVaVa, VBzBz, VGvGv, VPT, VrBdBs, VrJP), cu degetele răsucite (NTPr). Alteori era nevoie ca persoana căreia i-a turnat apă, să o spele pe gravidă pe faţă (BtGeA). Apa pe care a turnat-o gravida îi va ieşi în faţă pe lumea cealaltă (GCzFv) şi-i va opri drumul către cealaltă jumătate a neamului. Ea nu trebuia să dea apă la drumeţi (ISrB), dată fiind imposibilitatea acestora de a reveni la ea în momentul naşterii.

Se credea că nu e bine ca femeia să stea cu spatele la sobă, fiindcă se prinde copilul de şale şi nu mai poate fi născut (BBsA, BOO, BtGeD, BtŞŞ, GPP, NIcA, NSS, NVA, SDbDb, SDC, SPoPo, SŞdŞb, VRGi, VVşVş). Ea nu trebuie să lucreze în zi de sărbătoare sau să cârpească între Ignat şi Bobotează (GPcPc), să nu împletească (VZrZr) sau să ţese, fiindcă „sî-ntoarci copilu” (IMvMv). Dacă face vrăji cât e însărcinată, femeia se va trudi mult la naştere (NUU). Uneori copilul nu apare pe lume pentru că mama lui este certată cu cineva şi acea persoană trebuie să vină la gravidă să se împace (IBP) sau să îi dea apă din pumni (ICrCr). Faptele gravidei îşi pot găsi pedeapsa în naşterea grea (BtGeD, ILB, NSBj) şi trebuie să-şi ceară iertare sau să se spovedească. În numeroase aşezări se credea că naşterea în chinuri prelungite era cauzată de un blestem şi de aceea pe parcursul sarcinii femeia evita să se certe cu oamenii (GCC).

Dacă femeia însărcinată stă sau doarme pe sac, naşterea ei va fi grea (BMtMt, IDbDb, GGrGr, VŞtCţ). La fel se întâmplă după ce gravida mănâncă direct din oală, fiindcă va naşte un copil cu capul mare cât oala (SFmFm). Trunchiul de tăiat lemne este privit ca un loc nefast pentru odihna gravidei, el provocând un travaliu dificil (SPoPo).

De multe ori femeile refuză gesturile care fac fătul să-şi schimbe poziţia firească de naştere, considerându-se că pruncul *s-a întors* (BTtTt, BtRmRm, IVlVl, VBcB). Statul pe pragul casei face fătul să vină „de-a curmezişul” (ISrB, NIR, VRR), precum şi intrarea într-o odaie cu spatele (NGţGţ). Dacă lemnele sunt puse pe foc îndoite de către gravidă, copilul va veni şi el „îndoit” (ICpP).

Persoanele care trec prin faţa femeii însărcinate cauzează inversarea prezentaţiei pe care o are fătul (ISrSr, SCfCf) şi copilul iese cu picioarele înainte (IPlB). La fel se întâmplă când gravida mănâncă de pe lingura întoarsă (SPoPo) sau din merindele neconsumate la câmp şi aduse înapoi acasă (SVjVj). Postura pruncului este nefirească la naştere dacă mama lui răstoarnă lemnele în sobă (BGfB), ţese (IMvMv) sau dă înapoi în cuptor pâinea necoaptă, scoasă prea devreme (ISrB). Repunerea la copt va face naşterea grea (BtCuCu), va provoca o

întoarcere anormală a pruncului în pântece (BtPlPl), ba chiar va ucide fătul (BtŞtŞt). Poziția dificilă la naştere mai era cauzată şi de *legarea* femeii (BLO) sau *încuierea* ei (GSS) de către o vrăjitoare.

II. Obiceiuri liminare

II. 1. Moaşa

În toate localitățile investigate, moaşa satului (numită şi *de plasă*, ceea ce însemna un areal mai mare avut în grijă) s-a bucurat de un respect profund, iar astăzi figura ei devine legendară prin multitudinea naşterilor asistate şi a crizelor existențiale pe care le-a uşurat.

II. 1. a. Denumiri

În toate localitățile investigate, cea care dădea ajutor femeilor la naştere este numită *moaşă*, iar actele întreprinse de ea *a moşi*. Variantele sunt diminutivale: *moşâcă* (ISdSd, NBgBg, NDlRg, NIcA, NPpB, NRcO, SBrM, SDC, SFnFn), *moşâlică* (IMşMş, IRR, VTnTn), *moşelică* (VDeV), *moşică* (SBtBt, SCjCj, SHM, VrTtBv).

Alteori, numele vine dintr-o clasă semantică diferită: „o moaşî numitî di noi bunicî. Îi zicem bunicî pânî creşte copchilul acela mare" (BtGeA). Moaşei îi spune *bunică* şi femeia pe care a asistat-o la naştere şi pruncul adus pe lume (BtSmR). Termenul apare mai ales în jumătatea de sus a Moldovei (BtCnCn, BtDaE, BtGeD, BtHH, BtII, BtPlPl, BtRpR, BtRțC, BtSmR, BtŞnŞn, NCsM), cu explicația: „li sî spune bunicî, cî noi la bunicî zâcem mămuță, mamaie" (BtŞnŞn). Lehuza, odată scăpată de chinuri, devenea *nepoată* pentru moaşă, iar pruncul *nepot*.

Moaşă împărătească era numită femeia care avea pregătire medicală sau experiență în plus față de persoanele din sat (SSjSj). În alte sate, *doftoroaia* ajuta şi la naştere (BtDbDb, GTvTv).

II. 1. b. Atribute

Condiția generală pentru a fi moaşă era vârsta înaintată, care presupunea pe de o parte o îndelungată experiență la naşteri, pe de altă parte faptul că moaşa însăşi a dat naştere multor copii. Etalonul vârstei devine sinonim cu ocupația: sunt numite *babe – moaşe* (BtVdB, IMcR, ISrB, VGvO, VPuC, VrPfPf), în multe cazuri termenul *babă* fiind singur în desemnarea persoanei cu abilități obstetricale. Aceeaşi caracteristică a vârstei o implică şi termenul *bunică*. Alteori etatea este augmentată prin specificarea că *femeile foarte bătrâne* moşesc (GMnMn), *babele bătrâne* (BCbV, BtRmRm, IMțMț) sau *babele cele mai bătrâne* (BtAB). În plus față de priceperea acumulată, vârsta asigura şi curățenia

rituală, în alte cazuri spunându-se că numai femeile bătrâne şi văduve aduc copiii pe lume (VRV). Sensul etimologic al cuvântului *babă* este de „femeie" şi de aceea construcţii de genul „babi mai bătrâni" (NSBj) nu trebuie privite ca pleonastice. Când venea la femeia aflată în travaliu, moaşa avea grijă să fie curată, să nu facă nou-născutul *rohii* (VBzBz).

În majoritatea localităţilor existau anumite femei care ajutau la naşteri gravidele din întregul sat, din fosta împărţire administrativă numită *plasă* sau din comună. Ele erau numite *moaşă de sat* (cel mai frecvent), *moaşă de ţară* (BtSlSl, NMdMd, VIvPg), *moaşa satului*, *moaşa din sat*, „bunicî di sat" (BtGeD, BtRpR, NCsM), „mătuţâli din sat" (NCsM). Moşirea de ocazie era rară şi în acest caz se baza pe încrederea prezentată de persoana chemată: „o bătrână oarecare mai apropiată" (GTvTv).

II. 1. c. Atribuţii ale moaşei

Ajunsă la femeia aflată în chinurile facerii, moaşa se spăla cu agheasmă (ICrCr) şi încerca să declanşeze naşterea cât mai rapid. Odată născut copilul, moaşa îi tăia cordonul ombilical folosind foarfecele (în majoritatea localităţilor) sau un vârf de coasă (VPdR) şi legându-l cu aţă (ILB, SFsFs, VBzR). „Dacă vrea să nască un băiat după o fată, să taie buricul fetei la naştere nu cu foarfecele, ci cu cuţitul" (SUlL). Peste buric moaşa punea un petic ars, ca să se vindece repede (IŢuŢu). Apoi, moaşa avea grijă să scoată placenta (BAA, VBcBc), punând lehuza să sufle într-un mosor (BBlBl, NZZ), într-o *garafă* (VLR) sau într-o sticlă (NFF, NIR, NPeT, SFmFm, VOlT, VLL) pentru a expulza *locul copilului*. În alte cazuri, ea apăsa pântecul gravidei cu un ştergar înmuiat în apă (BtCoCo).

Lehuza este îmbăiată după trei zile de la naştere (BtCnCn, VPdPd, VRR). Imediat după efortul facerii, moaşa încingea cu un brâu lehuza (BDrDr, BtGeD, ICrCr, NBţG, SHR, VTR), brâu pe care acesta trebuia să îl poarte şase săptămâni (SFrFr). Se mai puneau comprese reci (GGhN, NVnL), cu un ştergar înmuiat în rachiu (SVaVa) sau se lega un *caleap* de in (SVjVj, VTR). Tot în scop terapeutic moaşa înfăşura burta femeii cu lut (BBlBl, BtGeD, GBhBh, IMşMş, NII, NStSt, SDhDhM, SPP) rece (IVsVs) sau ud, de la un prun (BtPlPl, NZZ) care face fructe albe (BtII), compresa fiind învelită în ţol (IMţMţ). Lutul ud se ţinea trei zile (NCsM) şi se schimba de trei ori pe zi (NZZ). Febra femeii lehuze era domolită şi prin aplicarea de chirpici uzi (NII) sau a unei ulcele (ICuCu). Tratamentul putea ţine până la *slobozirea casei*: „După ci năştem, ni puneu moaşâli sî ţânim pi burtî opt zile un chirtuc di pământ, clisî la burtî, ca sî sî tragî burta" (BBsA). Retragerea ţesuturilor abdominale se grăbea şi prin legarea boţului de lut strâns, cu un brâu (BtSlD), „sî nu rămânî cu burtî mari" (BtGeD). Bulgărele de lut prevenea şi *rosurile* (VDeV). Încingerea pântecelui doar cu un brâu era frecvent respectată, lehuza purtându-l în toată perioada de

convalescență (BDrDr, BVGd, ICrCr, ICuB, IPşB, ISrB, NChCh, SDbDb, SHR, SMoMo, SVaVa).

După naştere, moaşa mergea la preot cu un vas plin cu apă şi busuioc şi acesta le sfinţea. La întoarcere, moaşa stropea cu agheasmă lehuza, locul în care a născut şi toată casa, picurându-se din această apă şi în baia copilului (BCşCş, BtMiC, GBaBa, GRR, NFF, NSgV, SSvSv, VTnTn, VrMrP). Lehuza nu avea voie să mănânce până nu i se făcea agheasma (NStT). Moaşa spăla sânii mamei cu apa sfinţită pentru a-l alăpta pe nou-născut (NVnVn, SPP). După curăţirea casei, moaşa se spăla şi ea pe mâini cu agheasma adusă (NStT, SSjSj). Ea oprea vizitatorii să intre la lehuză timp de trei zile (BUU, BVGd, GCzCzv, IGjGj, NPeB, SClB, VVşVş, VrPP), opt zile (BHrC, NUU, SBiBi, SGlGl, SRB, SVvVv, VDmV, VGC, VrTG, VrTtBv) sau chiar patruzeci (BMtMt). Moaşa mătura în urma celor ce au fost să vadă lehuza şi copilul, să nu mai vină şi alţii (NRdB).

Dacă lehuza suferă de *răsuri*, moaşa fierbea placenta, după care o înfăşura pe nepoată la trei zile de la naştere (ICpB). Alt tratament pentru *rosuri* consta în rachiu amestecat cu sămânţă de scai albicioşi, praf de cărămidă nouă râşnită şi sfeclă roşie (NŞŞ). Femeia mai era încinsă cu *pochiştele* de in înmuiate în rachiu în care s-a pus un ou bătut bine (SFmFm), cu *huşte* de la borş (BtII) sau cu o *pleaşcă* în care a pus tărâţe, ceapă şi rachiu (BtPlPl). Cel mai frecvent, remediul îl constituia rachiul cu untdelemn (BtCnCn, BtCuA, IBtM, ICpP, IVsVs) şi cu miere (ITgC), cu alune de pom şi piper (VrTtBv), drojdie (BtGeA) sau vin, dat înainte de naştere (NChCh). Alteori lehuzei i se dădea sămânţă de mac amestecată cu miere (NFF).

Timp de două săptămâni, moaşa făcea toate treburile din casa lehuzei (BPgSn, BtCnCn, BtGeA, BII), opt zile locuind la ea (ICiCi, IHHm, NMdH, NZZ, SSmŢ, VrBPr). Ea făcea mâncare vreme de nouă zile, cât lehuza nu are voie (SDbDb), spăla pelincele copilului (BDrDr) şi nu o lăsa pe femeie să bea apă, să nu i se umfle burta (BtCnCn).

Atribuţiile moaşei continuau cu drumul la biserica unde era botezat nepotul, ea fiind cea care îl duce în braţe (toate localităţile). Adeseori, colacii de botez erau închinaţi naşilor de către moaşă.

II. 2. Spaţiul naşterii

Informatori din mai multe localităţi ale Moldovei au relatat despre naşterea pe pământ. Femeia în travaliu se aşeza în genunchi (ISrH) la marginea patului (BtCpCp, BtPlPl, GGhN, IUM, NBtN, NIcA, VIvPg), cu faţa spre răsărit (VrVŞ). Cel mai frecvent, gravida era aşezată jos, pe paie (BDfC, BtPlPl, GBhBh, GGhGh, GŢŢ, ITtU, SDhDhM), în mijlocul casei (IVsVs, NBţG), într-un colţ al ei (NZZ) sau lângă vatră (BtPlPl, VGvGv). Dacă năştea pe paie, travaliul ei era uşor ca acestea (BtII). O altă explicaţie primită are o factură

creştină: să nască uşor ca Maica Domnului (IMţMţ). Alteori paiele se adăugau strict cu rolul de a uşura travaliul, femeia stând de fapt pe *pomestească* (lutul lipit pe jos) peste care se punea un ţol (VrSvR).

Lehuza rămânea pe paie până o scălda moaşa la două zile după naştere (BtPlPl, ITtU), la trei (GGhGh, VGvGv) sau la opt zile (NZZ) şi abia apoi se culca în pat, iar moaşa „liche pi gios" (VIvPg) cu lut fără balegă (BMtMt). Expresia „vine moaşa să o ridice de pe paie" (GBaBa) a rămas în satele în care obiceiul naşterii pe sol a dispărut, dar s-a practicat în forma lui arhaică. Alteori se năştea jos, pe o rogojină (BtPlPl, GMnMn), pe *strujăni* (BtPlPl), pe un lăicer (BtPlPl) ori aşternut (VrSvD). O formă mai recentă a naşterii este dezvelirea patului şi aşezarea unui strat de paie în el, pe care femeia îşi aducea pruncul pe lume (GCzCzv). Fânul luat de sub picioarele preotului care oficiază slujba la Bobotează şi pus sub aşternutul femeii în travaliu îi diminua suferinţa (NPtS). Odată lehuza ridicată de pe paie, moaşa dădea foc aşternutului (GŢŢ).

II. 3. Asistarea naşterii

Atunci când travaliul se prelungea şi devenea periculos pentru mamă şi făt, moaşa făcea apel la cunoştinţele ei şi îmbina metode cvasimedicale cu practici magice, având o grijă sporită pentru starea psihică a gravidei.

II. 3. a. Practici terapeutice

Pentru a scurta chinurile facerii, moaşa încălzea gravida în diferite moduri. Îmbăierea era cea mai răspândită formă (majoritatea localităţilor investigate), în apă punându-se sare (BHrO, NChCh), balegă de cal (BUrUr), boabe de *mama secării* (SDC), ovăz (BMtR, BPtG, VBcBc), boz (NIR), curpăn (ICsC), muşeţel (VrBlG), tărâţe de grâu (BHrO), troscot (NGnGn), coji de fasole (VrRŞ) sau fân (VRR) de luncă (SMşB). În apa de baie se băteau două gălbenuşuri (VRbD), un ou cu ulei (BtRmRm) sau cu făină (SVjVj). Dacă gravida se aşeza în apă caldă cu spumă de la un ou năştea repede (NVnVn). Alteori, doar picioarele viitoarei mame erau spălate cu apă caldă (BLO, BŞtcmR, BtCoCo, GPcPc, IBB, IHO, NBtB, NCsM, NPtS, SBrM, SCfCf, SPsA, VGrGr, VrBlBl, VrTCl) în care s-au spart ouă (ITnTn) ori s-au pus flori şi frunze de cireş, frunze de măr (BtII), frunze de nuc (GCzCzv).

O încălzire localizată se realiza prin aşezarea femeii în travaliu deasupra aburilor (BHrO, BtMiPn, NGmGm, NMdMd, NRcRc, SSdSd). Aceştia erau produşi pe bolovani de piatră încinşi (NBhI, NPeT), de culoare albă (BCV, NHB) sau pe cărămizi (BBL, BOnB, BUrUr, NPşPş) pe care se turna oţet (NPtG). La obţinerea aburilor se adăuga ceapă (SDaO), fân (SŞdŞb), mărar (BHrHr), nalbă (SFsFs), coji de fasole albe (VrRŞ) sau sămînţă de busuioc şi pudră de romaniţă (SFrFr). Pe lângă apă şi oţet (BLO), aburii mai erau obţinuţi

şi din spirt (VrBPr), rachiu (BCbV, VrBPr), ulei (BOH, BHrHr), său de oaie (BHrO). Moaşa afuma gravida aflată în chinuri cu zahăr pus pe cărbuni (BUU, BMtŞ, BHrHr, BHrO, ITtTt), „sî sî frăgezească mitra" (BOO), împreună cu putregai de răchită (NGmT). Ea folosea coji de ceapă (BOH, NGnC) şi secărică (SFmFm).

Temperatura mijlocului era ridicată prin învelire cu cârpe calde (BCşCş, BMcMc, BtCuB, BtII, ISnS, ITtU, NBdBd, SFrFr, SPsA, VrMM, VrPP, VrShB, VrVV) şi perne înfierbântate (BMtMt, IMnU, ISC, NCnV, NPtG, NPtPl, NPtPv, NRdB, NZZ, SURs, SZL, VGrGr). Alte surse de căldură administrate de moaşă: făină sau tărâţe calde la spate (GCnCn, GCU), ştergar cald înfăşurat peste burtă (BPgSn, BtDaE, NUU), cojoace de oaie sub şale (BŞtcmB, BŞtcmR), mămăliguţă fierbinte pe buric (VVşVş), călepe de cânepă calde la spate (NCnP), un sac cu nisip cald (IRR), sticle cu apă fierbinte puse pe burtă şi la picioare (IIA, NHB, SPnG). Cărămizi calde erau aşezate în zona lombară (GBcH, GMvMv, GPP, NChCh, NRcO), la picioare (BBuB, BŞtcmB, GCoCo, IPbP, NDlRg, VZrZr) sau sub şezut (BMtŞ, BUV, VGrGr). Gravida era încinsă cu comprese calde (BtGeA, IMsMs, ILL, NCsM, NGmT, NHB, NPeT, NVnVn, SHB, SPnPn, SPoPo) cu rachiu (GGrGr), cu balegă de cal încălzită (NII) sau cu untdelemn ori unt de oi (SMoA).

Frecţionarea şi masarea pântecului era o constantă a moşirii în toate localităţile cercetate. Moaşa folosea mai ales ulei (BBL, BBsA, BLpLp, BOH, BtCnCn, BtVdHţ, GCvCv, GCzB, GMnMn, ISrH, NDlDl, NGmGm, NIR, NTPr, SDhDhM, VrMM, VrTG), dar şi unt (SBzBz, SMoA, SUlL, SUlUl), ulei de in (SBzBz), untură (SFrFr, SUlUl, SŞdŞb), slănină sfinţită (SFsFs), spirt şi gaz (IPlB), ţuică (VrTtBv), apă cu săpun (BBsA, BMcMc, BtCnCn, GCţCţ, SSaP), miere şi clăbuci de albuş (NIR), ori apă caldă (VGvO, VMlL).

Femeii în travaliu i se dădea să bea rachiu cu untdelemn (BtCuA, BtVdB, IBtM, ICpP, IMsMs, NDlDl, VIvPg, VrVV), cu miere (BtŞtŞt, ICpP, IRgD, SStSt, SVmVm, VGC) sau şi cu miere şi ulei (IŞpŞp, ITgC, IVsC, NGmGm, NII, NMdMd, NRdB, VPdPd), cu drojdie (BtGeA, IMgMg) ori ceară de albine (NŞG). Ea mai bea untdelemn simplu (BtDbDb, IPşS, SCP, SFoŢ) sau fiert cu ceapă (BOH), vin (BMtŞ, NChCh) fiert (NVnL) cu zahăr (BtCoCo) sau cu mintă (NPeT), cafea dulce (IBP) cu ceară roşie (VGrGr). Glicemia gravidei era ridicată şi prin înghiţirea zahărului ca atare (BtMiMi, BtPlPl) sau a mierii de albine (BtPlPl) cu mămăligă (IPbP), ori a dulciurilor (SPB). *Bunica* îi mai dădea să mănânce şi miez de nucă, din convingerea că acesta duce la o expulzare mai rapidă (BtPlPl).

Ceaiul fierbinte (BtSlSl, NPtPl, NPtS) care i se administrează poate fi de busuioc de la Sfânta Cruce din biserică (NChB), busuioc cu chinină (BPtF), de frunză de căpşun (NGnC), de cimbru (BHrC, BHrHr, BOH), din petale scuturate din cireş, prun şi alţi pomi (BPjBs), cuişoare, scorţişoară (ILL), de curpăn alb

(GBşP), drăgostică (VrVVş), măghiran din fereastră (SVmVm), din floare de mălin sau din floarea găinii de primăvară (NChB), de mărar (GBcH, VrPfC), din planta Mâna Maicii Domnului (NFF), mentă (BCbV), nalbă şi patlagină (NPtS), ochişele (IScSc), boabe de ovăz (BLpLp, ILH, NBdP, NCsM), patlagină cu miere (IBtM), pătrunjel (BDrS, IMB, ICpP), romaniță (SPoPo, VrJP, VrVV), urzică moartă (ILL), sovârf (NCnV), ştevie (NZT), troscot (SDhDhM), rădăcină de țelină (NZZ). Apa în care se înmuia planta Mâna Maicii Domnului se dădea femeii aflate în travaliu (NPpB, SHH), care îşi făcea mai întâi cruce şi apoi o bea (VBzR) sau era spălată cu ea (SHH).

Moaşa scutura gravida (BtMiPn, BtRțC, NGțGț, GRR, SAR, SHB), punându-i un brâu sub şale (BtMiR). O lua în brațe şi o scutura (BBzBz), o punea să se rostogolească (BPjPj, ILnG), o plimba prin casă (majoritatea localităților) şi o juca (GGhGh). Zdruncinarea mai era obținută prin plimbarea cu căruța în ziua naşterii (BtClP, IBtM) sau dacă gravida sărea de pe pat (ICsCz).

Concentrarea efortului prin respirație şi încordarea muşchilor potriviți era indusă prin suflarea într-un mosor o dată cu contracțiile (BBlBl, IŞpH, SLRt), imediat după îmbăierea femeii în chinuri (IMlMl). Moaşa o mai punea să sufle într-o sticlă (IBvBv, IEB, NChCh, NIR, NSS, SLRt, VOlT, VLL) sau într-o carafă (VLR) şi o lega la cap (NPeT) cu un prosop (BtDnH).

Bunica nu pierdea din vedere în aceste momente critice nici spijinul psihologic pentru gravidă. Ea o lua cu vorba bună (BHmHm, BLO, VrRŞ), încurajând-o (BtCuA, BtDbB, GMtMt, IBtM, IBV, IMțB, IRgRg, IUM, NUU, SCP, SFoO, VDeV, VVşVş). Îi spunea „cuvinte meşteşugite care îi dădeau curaj" (BBuB), ba chiar îi cânta gravidei şi o mângâia (BtSlSl), îi spunea poveşti (BtPlPl).

II. 3. b. Acte magice

Toate piedicile de natură magică trebuiau înlăturate cu ajutorul moaşei, pentru ca femeia să-şi țină în brațe pruncul cât mai curând. Astfel, gravidei i se scoteau mărgelele de la gât (BMtȚ, BŞtcmB, BtGeD, BtPlPl, BtSlD, IBvBv, ICrCr, IMnMn, NBgV, NBrBr, NCsM, SBsBs, SVaVa, SVmVm, VPrPr), cerceii (BMtŞ, BŞtcmB, BtGeD, BtSmR, IBvBv, IPlPl, IMnMn, ITtTt, NBrBr, NCsM, SSdSd, SVaVa, SVmVm, VBzBz, VPrPr) şi inelul (BMtŞ, BŞtcmB, BtSmR, GCoCo, IPlPl, ITtTt, VBzBz). Părul era despletit (BHrPr, BMtŞ, BOrOr, BPjPj, BPgSn, BtCuB, BtPlPl, BtRțC, BtSlD, GBşP, GȚȚ, IBV, ICsC, IMnMn, IMsMs, NBgT, NBgV, NBrBr, NCsM, NStSt, NTPr, SBsBs, SHrHs, SPP, SPnG, SSdSd, SVaVa, SVmVm, VBzBz, VGvGv, VIvPg, VŞtCț, VrTG) şi pieptănat (BHB). Dacă deznodamântul travaliului era tragic, lehuza se îngropa despletită şi se considera că este iertată de toate păcatele (BMtŞ).

Cămaşa în care năştea era descheiată (BOrOr, BPgSn, BPtG, BŞtcmB, BtCpCp, BtGeD, BtPlPl, BtRpR, IBB, IPşS, NBrBr, NMdMd, NRcO, NTPr, SSdSd, VrSvD) sau ruptă la gât (BMtMt, BtCnCn, SMoA, VrSvR) ori de sus până jos (BOrOr, NStT, VPT). Fiecare nod de la hainele în care năştea se desfăcea (BtBB, BtPlPl). Crezându-se că băieţii se nasc mai greu decât fetele, gravida se chinuia în cămaşa bărbatului (NŞŞ). Şi opincile soţului erau desfăcute de moaşă, care îi lua obielele de tot (BtII). Moaşa dezlega sacul de făină la gură, pentru cazul în care femeia era legată cu farmece (BtRţC), deschidea toate uşile din casă (BtGeA, BtPlPl, NRcO, SUlUl, VrSvD), ferestrele (BtGeA, BtPlPl, VrSvD), „smintea toate oalele, scaunele din loc şi lemne şi măturoi smintea din loc, scutura" (SUlUl). Trebuia ca toate oalele din gospodărie să fie cu gura în sus (BtDaE, NGmT) şi să nu fie dopuri pe *şipuri* (BtDaE). Alteori gravida legăna o covată goală pentru a provoca venirea pe lume a pruncului mai curând (SPP). Gravida era pusă să măture prin casă, „cum se mătură de uşor, aşa să nască de uşor" (SDbDb).

Anumite acte de reparaţie simbolică erau necesare. Încălcarea interdicţiei de a turna apă cuiva cât timp a fost gravidă trebuia răscumpărată rapid, în contratimp cu suferinţa: bărbatul femeii îi dădea să bea apă din pumnii lui (BtCoCo, BtCuM, BtPlPl, BtRpR, BtVdHţ, IPşS, ISnS, VPT, VrPfC), turna apă din căuşul mâinii pe ea (VCsPt) sau o spăla pe frunte (BtRţC), pe obraz (BtCnCn), el fiind cel mai probabil subiect al gestului interzis. Alteori, toţi copiii ei veneau să-i dea apă din pumni (ISnS) sau persoana cu care s-a certat (IBP, ICrCr, SFmFm), situaţie în care i se toarnă apă din pumni peste prag (ITtU). Dacă îşi amintea cui a dat apă, persoana era chemată să îi toarne din pumni gravidei (BtPlPl). Când femeia în travaliu suferea de pe urma unui blestem, persoana care a pronunţat imprecaţia trebuia să vină să-i dea apă din căuşul palmelor (BtCuB, ICuB, IHH, SPP), de trei ori (NDlDl), ca semn al iertării. Alt mod de a răsturna actul turnării apei pentru soţ era ca gravida în travaliu să se spele pe mâini, iar apa pe care a folosit-o să fie băută de bărbatul ei (NStT). Persoana căreia se ştie că i-a turnat apă gravida vine şi varsă apă pe mâinile viitoarei mame (GCzB). Cel mai adesea moaşa era cea care îi dădea să bea apă din pumni femeii aflate în suferinţă (BOH, BŞtcmB, BtPlPl, IRgRg, NBgT, NBgV, NDlRg, NPtPv, SHB, VLL, VLR).

Tot *bunica* punea femeia să lovească pragul uşii cu piciorul (BBsA, BOH, BŞtcmB, BŞtcmR, BtDbDb, GCdCd, ILnG, NBrBr, NPeT, NZZ, SRB, VPdPd, VTvS), să sară unul (ITnTn) sau trei praguri (BLPr). Gravida dădea cu piciorul în prag de trei ori (BtPlPl, ICuCu, ISrB, GTcTc, NTPr), „cum merge lumea repede peste prag, aşa să iasă copilul repede" (BtPlPl). Motivaţia gestului era de a nu sta şi copilul ei în prag (IRgRg), fiindcă ea a trecut peste acesta (NStT). În timp ce lovea pragul, femeia spunea „Uşî, uşî, cum te-ai dischis tu, aşa sî nasc eu" (GTcTc) sau „Hai, pragule, c-o să fac!", de trei ori (ICsC). Moaşa târâia

picioarele ei peste prag, ca să se şteargă durerea lehuzei de el (BtII) sau dădea cu toporul în prag ori despica o bucată de lemn cu el (VrSvD). În alte situaţii, gravida bătea cu piciorul în vatra sobei (BŞtcmR), de pământ (GCoCo) sau în perete (VrShB). Moaşa aducea câinele sau pisica din gospodărie la gravida în chinuri (VTvS), care îl lovea a alint de trei ori cu piciorul: „Câni, câni, cum latri tu di bini, aşa sî nasc eu di bini”(GTcTc). Un sac este aşternut şi apoi lovit de femeie cu piciorul, în eventualitatea că a ridicat vreun sac pe perioada sarcinii (NStT). Pasul nefast peste o funie este şi el răscumpărat: în camera în care se chinuie gravida se aduce o frânghie şi femeia trece din nou pe deasupra ei (NPeT).

Se trăgea un foc de armă peste casa în care se chinuia gravida (BBsA, BOnTţ, BPtG, BtGeA, GBşP, GCţCo, ICuB, IHH, IIA, IMB, NCnV, NDlRg, NFF, NSgV, NSS, NStT, SRB, SUlL, VGC, VIvPg, VŞtB, VVoO), mai ales la prima naştere (IBB). Se credea că, în cazul când „soţul trage cu arma peste casă, fără să ştie femeia, diavolul este alungat” (BVGd) şi „fug rălile” (BCbV). Altădată soţul arunca peste casă cu o ciubotă sau cu răsteul de la jug (BtII). Gravida se stropea cu agheasmă (NDlRg), icoana Maicii Domnului era spălată cu apă neîncepută (VAP), iar apa folosită era băută de femeia în travaliu (BtDaE, BtRţC, GBşP, IPrPr, IPşB, IRgRg, NDlRg, NRcO, VAP), crezându-se că din acest moment va naşte uşor (IPşS). Apa turnată pe icoana Fecioarei Maria era folosită şi pentru spălarea femeii în chinuri (BtVdB, GBşP). Altă modalitate era de a turna pe gravidă apă de pe dosul icoanei (VCsPt). În timpul naşterii femeia (sau moaşa) citea Epistolia şi Visul Maicii Domnului (IŞpH, SPoPo, VPrPr) sau îşi punea Epistolia în sân (VRV) ori aşeza la cap una din cărţile sfinţilor (BtMiC).

Magia prin contagiune acţiona, de asemenea. Văzând că eforturile ei se prelungesc, bărbatul femeii sau moaşa punea apă pe ţeava puştii şi i-o dădea apoi să bea (BtVdB, BtVdHţ), ca pruncul să iasă repede precum glontele din armă (BtCoCo, BtVdB). O reducţie a practicii regăsim în administrarea a puţin praf de puşcă gravidei (BtRţC, NUU, VOlT) cu apă (NVnVn). Alteori i se dădea să bea apa de pe coasă (NPtPv). O practică magico-terapeutică era suflarea prin mosor, după care gravida spunea: „cum iese aerul uşor, aşa să nasc” (IŞpŞp).

Se credea că înfăşurarea buricului femeii cu piele de şarpe găsită o va face să nască repede (BtRmRm). În acelaşi scop se punea o legătură cu găinaţ de la găini (VrRRţ). La haina pe care o purtau gravidele se lega o bucăţică de zahăr (BtDbDb). Femeia în travaliu era aşezată pe marginea hornului şi se spunea: „Cum iese fumul de pe horn, aşa să iasă repede copilul” (BtLC). Un ou era lăsat să cadă prin gura cămeşii purtate de gravidă: „aşa s-alunici şî coptcilu, cum lunicî oú” (SDhDhM). Pe horn moaşa îl striga pe prunc să se nască mai repede. Ea lua o ulcică de lut şi busuioc, îngenunchea lângă vatră şi îl chema menindu-l în acelaşi timp: „Hai vinî, vinî! Vinî cât digrabî cî ţ-am dischis uşa! De-a ci băiat

/Sî cii împărat, /S-ajungi mari gospodar! /De-a ci fatî /Sî cii o bunî gospodinî, /Lăudată /Şî di părinţ apreciatî, /Di flăcăi căutatî!" (BtII).

Pentru a căpăta putere, femeia primea bomboane, dar din clopotul bisericii (SHB). Similitudinea acţiona fast şi la nivel psihic. Când se afla în chinuri, femeia se gândea la cineva care a născut uşor (GBhBh, GCzCzv, NGnC). Contextul psihologic era de asemenea vizat, se scoteau toţi oamenii din încăpere (GCzB), iar soţul începea să răcnească o dată cu femeia lui (NStT). Se trăgea clopotul la biserica din sat (GBşP, ICuB, IVsVs, NBdP, NBţG, NPeB, SFsFs, SLRt) „sî sî mire tătă lumea şi să nască mai uşor" (SPP). Uşile de la altar se deschideau (IPşB, ITnTn, NChB, NGţGţ, NPtG, VrRŞ), iar limba clopotului de la biserică se clătea, apa în cauză dându-se gravidei să o bea (NRcRc).

Posibilitatea că femeii să i se fi făcut pe ursită pentru ca bărbatul ei să fie disponibil pentru alta era combătută cu descântece (toate localităţile) de desfăcut (BtCoCo, NVnVn). Moaşa stingea frigările în apă (BVGd, NBgBg, NSS), în momentul în care femeia se chinuia să nască şi nu putea (ICuCu, ITnTn, IMvMv, NŞŞ, BŞtcmB), după care i-o dădea s-o bea (IRgRg). Frigarea trebuia stinsă pentru cazul în care bărbatul ei nu era ursita adevărată, situaţie în care gravida se afla în pericol de moarte (NSBj). Pentru ca răul să fie alungat, frigările încinse trebuiau scufundate în apă neîncepută (GCzCzv), înainte de declanşarea travaliului (VrBPr). Acestea trebuie să fie în număr de nouă, nefolosite şi să se scufunde într-o oală nouă cu apă, pentru ca femeia să se vindece (BCşCş). Moaşa folosea o frigare cu firul întors pe care o înroşea la foc cu mâinile pe dos, descânta cu un fus de letcă şi un cui de grapă (NBgV). Alteori, pentru a dovedi efectul malefic, trebuia să i se stingă frigarea gravidei la trei descântătoare (VMSc). Cărbuni încinşi se puneau în apă (SHR), care i se dădea viitoarei mame să o bea (GCzCzv).

II. 4. Clipa naşterii

Indiciile despre viaţa copilului pot fi reperate încă din momentul naşterii. Zorii zilei sunt de bun augur pentru venirea pe lume (SDhDhM), naşterea dimineaţa face pruncul mâncăcios, iar seara dimpotrivă (SDbDb, SFmFm, VGvGv), în timp ce venirea pe lume în timp de noapte, spre deosebire de cea diurnă, este considerată un semn că va fi mai puţin deştept (SHM, SSdSd). Copilul născut ziua va avea parte de dreptate, cel născut noaptea, nu (BtŞtŞt). Se crede că dreptatea îl însoţeşte pe cel născut până la amiază (ISrSr) sau, dimpotrivă: „Spri sara ari noroc, dacî s-o născut în zori di zî noroacili-s plecati" (ICuB). Se spune, totodată, că noaptea e cu noroc pentru nou-născut (NHB, NSBj).

Alteori, momentul din zi devine un indicator al viitoarei stări materiale. Copilul urmează să fie bogat dacă se naşte noaptea sau la amiază şi sărac în celelalte perioade (NPeT). Şi vremea sugerează destinul copilului: dacă se naşte

ziua cu soare, va fi norocos, dacă afară este mohorât, ploios, va avea puţin noroc în viaţă (SDC). Dimpotrivă, cred alţi subiecţi, ploaia din timpul naşterii va aduce noroc pruncului (IUM).

Ziua din săptămână în care s-a împlinit sorocul hotărăşte coordonatele generale ale destinului. Dacă este o zi de post, copilul va fi „săc di noroc" (BBsA), va trăi greu (NPtS) printre străini (NFF), în timp ce zilele de frupt aduc noroc (BBsA, IPşS, ITtU, NŞŞ) şi constituie un semn că îi va merge bine copilului în viaţă (GCzB, IMlMl), care va fi îmbelşugată, pentru că masa din acea zi are multe mâncăruri întinse (BOrOr): „Să fie în zi de frupt, ca să fie îndestulat" (NIR). Lunea e un semn că pruncul va avea parte de dreptate în viaţă (BtGeA), marţea aduce năpastă (BtMiR, BtVdHţ, ICuCu, IŢgŢg, NMdMd, NŢŢj, SFnFn, SVaVa), iar joia şi duminica poartă noroc (BtCnCn). Vinerea naşterii arată că va suferi mult în căsnicie (SSdSd) şi nu avea noroc (SŞTm). Vinerea din Săptamâna Patimilor îi aduce pruncului o viaţă întreagă plină de suferinţă (SHB, SVaVa).

Despre ziua de sâmbătă, în majoritatea localităţilor din Moldova, se crede că va aduce nenoroc pruncului, fiindcă se află la sfârşitul săptămânii (BtII, BtRmRm, IIA, ITnTn, NBrBr, SVjVj) şi sunt trei ceasuri rele în această zi (BLO, VDmV) care aparţine morţilor (SFmFm). Ceasurile rele sunt vinovate mai ales de necazurile pe care le va avea copilul în mod constant (BPjBs, NBgT, NDH, NPtPv, NVA, NZT, SBtBt, VPT, VRV, VŞtB, VŞtCţ, VrTtBv) şi îi vor aduce trei momente dificile în viaţă (BSoC, BŞtcmR).

Se crede despre ziua de sâmbătă că ar fi „cumpănoasă" (BtRmRm), ceea ce va aduce numeroase momente de răscruce copilului (BVL, NDV, SBaBa, VTnTn), chiar la limita morţii (SVjVj, VTnTn). Pruncul va suferi de multe boli (BPtG, BtCuM, ICpP, IHrP, NIR, VAP) şi va trăi puţin (numeroase localităţi), pentru că sâmbăta se pomenesc morţii (ILL). Dacă supravieţuieşte totuşi, copilul nu va fi fericit în viaţă (BUU, VrTG), va fi prost (BGfG), nu va învăţa bine (NGnGn) şi se va privi mult în oglindă (IPbP). Copilului născut sâmbăta nu-i va merge bine în genere (BMţŞ, BOnTţ, BtII, BtUţS, NChB), va avea necazuri şi patimi (BtVdB, SPnPn, VAP, VrRŞ). Toate activităţile lui vor rămâne neterminate (VLL, VLR, SFoO, SFoŢ) şi va fi un neisprăvit (BBL), mereu în urma celorlalţi (ILB, IŞpH). Se crede că acest copil nu va avansa niciodată (NDlDl), existând chiar o expresie justificatoare pentru eşecul constant: „Măi, tu eşti născut sâmbătî sara după toacî!" (SBzBz). Deşi se crede că este mâncăcios (VPrPr, SDbDb), va fi slab şi amărât (NChB), zgârcit (NGmT), va trăi din pomeni (BtGeA, IŞpŞp), pe care le va tot aştepta (BtŞtŞt), căci are noroc la ele (BtGeD), fiind născut în ziua lor specifică. În consecinţă, copilul nu va fi bogat (BtCoCo, BtŞtŞt).

Există şi convingerea opusă, că naşterea în ziua predilectă pentru pomeni îl vor face milos (BtCuM, SDM) şi va omeni pe mulţi. De asemenea, pruncul

este imun la puterile distructive ale zilei şi poate începe să lucreze orice sâmbăta (NCnV) sau în altă zi, fiindcă va duce lucrurile la bun sfârşit (BtPlPl, IScSc), în special dacă e fată (BPjPj). Şi mama capătă noi puteri dând naştere acum, pentru că îi va merge bine orice va începe să facă (IEB), recomandându-se, în special, să pună stativele la ţesut sâmbăta (IGjGj). Gura pânzei nu trebuia legată în sâmbăta facerii, fiindcă pruncul rămâne mut (ISnS). O altă analogie cu sfârşitul săptămânii spune că naşterea pruncului sâmbăta devenea ultima pentru mamă, care nu mai rămânea însărcinată ulterior (NRdB).

Zilele de sărbătoare sunt cele mai bune pentru naştere, în majoritatea satelor investigate considerându-se ca pruncul va fi foarte norocos. Naşterile de Crăciun (GNP, IMnMn) şi de Paşti (GNP, IMnMn, ISdSd) se fac sub cele mai fericite auspicii. Norocul ar veni din faptul că s-a slujit la biserică în acea zi (SVjVj), drept pentru care şi copilul va fi credincios (BBlBl, IPbP, SBaBa, SDbDb, VCsPt). Întreaga lui viaţă va fi ca o sărbătoare (NRdB). Totodată, el va creşte vorbăreţ ca lumea ce iese de la biserică (SGlGl), vesel (SMhMh, SPjD, SSjSj), va petrece mult (NCCn), va *hori* (ICpB, SGlGl). Pentru că s-a născut într-o zi mare, ajunge un om mare, însemnat (numeroase localităţi), domn (BPjBs, BtGeD), învăţat (BtGeD, NHB, VrBPr), profesor, avocat (BtII), cu onoare (ITnTn), vestit (SFvFv), dar şi mândru (BGfG), adică fudul (VVoO). Copilului îi va reuşi în viaţă tot ce îşi propune (NIR, SSaP, VOlOl, VŞtCţ, VZrZr), iar destinul lui va fi luminos şi îmbelşugat (SFoO). În consecinţă, pruncul va fi fericit (numeroase localităţi) şi va beneficia de multiple calităţi: deşteptăciune (BGfG, GBhBh, GCzCzv, NVA, SPP, VTnTn, VrBdBs), frumuseţe (GBhBh, SFrFr, VAP), cumineţenie (SUlUl), noroc în dragoste (SCpI, SFnFn), sănătate (VAP) şi viaţă lungă (ICuCu). Se consideră că sărbătoarea din ziua naşterii trebuie respectată de copil cu sfinţenie când va creşte, altminteri va avea necazuri mari (SPnG). Nu se recomandă viitorului adult să plece la drum lung în acea zi de sărbătoare (BtRsRs), adică la aniversarea proprie.

În majoritatea localităţilor din Moldova se crede că pe cer apare o stea în ziua naşterii unui copil şi existenţa acesteia este paralelă cu a lui: „fiicari suflet di om ari steaua lui. Când o işât sufletu şî steaua o plecat" (ICsCz). Legătura devine evidentă pe parcursul vieţii: „dacă steaua e luminoasă el e norocos şi invers" (IMsMs). Expresia arhicunoscută „Vai de steaua lui", folosită pentru cei încercaţi de necazuri, are la bază această interdependenţă.

II. 5. Cordonul ombilical şi placenta

După ivirea pruncului pe lume, moaşa tăia cordonul ombilical folosind un foarfece (majoritatea localităţilor) sau un vârf de coasă (VPdR), după care lega bontul cu aţă (ILB, SFsFs, VBzR). Ea spunea un descântec în timpul operaţiunii de secţionare: „Cu mătura am măturat, /Cu lopata am aruncat /Şi-n Marea

Neagră am aruncat. /Copchil luminat, curat, /Ca codru crescut, /Ca porumbu zburat, /Iute ca oaia /Şi gras ca porcu!" (VrVVş).

Peste buric se punea scrum de petică arsă, pentru a grăbi vindecarea (IŢuŢu, NDlRg, NZZ). După ce cade, buricul se păstrează într-o hârtie (GCzB) la icoană (GGhN, NMdH) sau la *samaru* casei, în locul în care se îmbină căpriorii acoperişului (GGhGh), la grindă (BtII, BtPlPl), într-o crăpătură a lemnului, ca să nu se înstrăineze norocul de casă (BtII). În alte sate, buricul se aruncă într-o prăvălie, să fie copilul negustor (NBhBh), se pune într-un băligar de vacă, pentru a aduce copilului noroc la vite (GCzB), sau se dă pe o apă după un an – doi, „cum mergi apa, aşa sî meargî norocu copilulu" (NStT). Bontul poate influenţa sexul următorului copil: „când cade buricul copilului, îl bagă în gaură de sfredel, ca să facă mama băiat. Dacă-i băiat, îl bagă în crăpătură ca să facă fată" (BDfC).

În cazul în care s-a păstrat în casă, buricul se arată copilului când creşte (GCzB, NSBj, VrMM), la vârsta de un an jumătate (NPpB) sau la şapte ani (BtDaE, BtRpR, NGţGţ, SUlL), şi i se spune să-l dezlege. Dacă reuşeşte, va dezlega orice în viaţă (IIA), va învăţa uşor tot ce va vedea (SBzBz), deci copilul „o să fie dezlegat la toate celea, meşter mare" (SUlL). „Zici cî dacî disnoadî el, învaţă meserie, ci meneşti el dezlegând" (NGţGţ). Astfel, rolul obiceiului este de a uşura parcursul existenţial: „ca sî sî descurci copchilul bine în viaţî" (BtRpR). Copilul spune în timp ce trage de cordonul ombilical mumificat: „Nu dezleg buricu, dizleg toati treburili ci li ştiu" (IMvMv). Ca şi în cazul părului din moţ, copilul este întrebat ce este bontul uscat. „În ci spuni copilul cî seamânî buricu, în lucru acela avea noroc" (BtDaE), revelând meseria pe care o va îmbrăţişa copilul (BPjBs).

Buricul împreună cu placenta se îngropau la pragul uşii (BtII), „ca sî nu sî prindî nimic di copil şî di femeí" (NBgT). C*ăiţa* era îngropată de moaşă sub pat (GGhN, VIvIv), la capul mesei „ca să iasă domn" (VrCrR), „în fundu sălii" (BtDaE), într-un colţ al odăii (GGhI, GGhN) sau al casei „sî stei cu casa, sî tragî cu casa" (GGhGh). Placenta se punea într-o oală neagră împreună cu nişte seminţe, ca să mai aibă femeia copii, şi se îngropa la un colţ al casei (BtPlPl). Aceeaşi logică magică cerea ca placenta în care se năştea viţelul să fie îngropată sub podeaua grajdului, „n-ari voi sî mai scoatî" (BDfC), acolo aflându-se „norocul vacii" (BtPlPl).

Casa-copilului era îngropată de moaşă într-un loc curat (GCzB, GGhGh, GTcTc, ISrB, IVlVl), în grădină (GTcTc, IUM, NDlRg, VIvIv, VrSvR), lângă gard (GBhBh), la rădăcina unui pom (BDfDf, BtPlPl, GBhBh, GCzFv, NBhBh, NStT, SŞdŞb, VGvGv), prun (NSBj, VrSvR), măr sau păr (NMdH). Mărul era preferat, să fie copilul frumos şi roşu ca el (GGhN). Locul era ales pentru a nu fi copilul călcat în picioare (BDfDf) şi „sî creascî şî el ca copacu" (BDfC). Oala de lut cu placenta se îngropau la un copac alături de o pelincă, busuioc şi flori

(BtII). Oala era aşezată cu gura în sus, ca să plouă în ea şi astfel să se strângă norocul (BtII).

Uneori placenta în oală de lut nouă se îngropa în funcţie de sexul copilul: la un măr, dacă era fată, să fie dulce când va creşte, sau la un brad, să crească băiatul mare şi frumos ca el (SRB). În vasul de lut se punea zahăr alături de sacul amneotic (BtPlPl). Un alt loc curat în care se ducea placenta era grădiniţa cu flori, o dată cu ea fiind îngropat buricul (NDlRg) şi apa cu care moaşa a spălat copilul la naştere (NBgV). Placenta îngropată la rădăcina unui trandafir avea evidente înrâuriri pozitive (BtPlPl). Alteori *locu' copilului* era pus în bălegar (GCzB, VrSvR) sau într-un spaţiu în care gunoiul a acţionat ca îngrăşământ, „aşa sî sî facî fimeia, sănătoasă şî grasî" (SFmFm), lângă grajd (SVaVa). În alte situaţii, moaşa dădea placenta pe o apă (GTcTc).

II. 6. Hărăzirea nou-născutului

Moaşa avea puterea de a influenţa destinul copilului şi fiecare gest al ei primea o însemnătate rituală. Imediat după expulzare, ea îl ridica pe nou-născut pe mâini (VDeV) şi abia apoi tăia cordonul ombilical (SPoPo). Gestul îndeplinea o funcţie de consacrare şi urmărea o statură ideală: „sî creascî nant ca bradu şi fetiţa ca mlădiţa" (NMdMd). Alteori înălţarea pruncului se făcea într-un mod ce necesita o abilitate venită din experienţa îndelungată, moaşa ridicându-l de cap şi urechi (NDlDl), pentru a provoca o creştere rapidă. Similitudinea cu bradul este specifică viziunii tradiţionale asupra sexului masculin, o altă urare a *bunicii* sunând astfel pentru băiat: „Să creşti mare şî frumos /Ca bradu arătos!" (GBhBh). Fetei i se urează: „Să creşti mari şi frumoasă /Cum îi zâua luminoasî" (GBhBh). Protecţia solară era invocată adeseori indiferent de sex: „Să creşti mare şi frumos /Ca soarele luminos!" (ILB), ea fiind implicată şi de direcţia în care este închinat nou-născutul. „Acest prunc binivenit /Îl închinăm la răsărit, /Şî fii curat /Şi di Dumnezău binicuvântat, /Di lumi lăudat" (BtII). Alteori înălţarea nou-născutului era posterioară sorocirii de către moaşă: „Ai venit la soare, /Să te faci mare! /Vino la lumină /Cu faţa senină! /Vino la viaţă /Cu râsul pe faţă! /Sus!" (BLO). De cele mai multe ori însă, urarea încerca să cuprindă cele mai bune auspicii: „Acest băiat ce l-am ridicat /Să fie norocos şi mintos /Şi voios şi drăgăstos /Şi sănătos şi-nvăţat /Şi bogat, om de treabă şi luat în seamă" (VMlL), „Această fată, /Sus ridicată, /Să fie norocoasă /Şi voioasă, /Şi drăgăstoasă, /Şi-nvăţată, /Şi bogată, /Femeie de treabă /Şi luată în seamă" (VrSvD).

Intrarea în lumea dominată de soare trebuia să fie însoţită de premisele favorabile ale unui destin fericit, iar frumuseţea constituie o condiţie pentru realizarea socială. Urările moaşei nu uitau acest aspect: „Să creşti mare şi frumos /Şi la fete drăgăstos!", „Să creşti sănătoasă /Înaltă şi frumoasă!" (VrBPr), „Îi voios şi sănătos, /Sî creşti mari şî frumos /Sî ca tat-su di folos!" (GPcPc). Urarea îl integra alteori pe prunc în lumea mitică: „Bine ai venit pe lume, Făt-Frumos"

(GMtMt) sau utiliza o comparaţie de factură creştină: „Să fie sănătos, voinic şi frumos ca faţa lui Hristos” (VAP). Hărăzirea era făcută concomitent cu strângerea nasului şi tragerea lui uşoară, pentru ca pruncul să nu fie cârn când va creşte (BtII, NDlRg).

Trăsăturile estetice nu sunt suficiente însă, copilul trebuie să fie plăcut de comunitate. „Di trii ori spunea: «Dragul mamei drag, sî hii drag la toatî lumea şî nie şî lui tată-tu»” (BOrOr), „Drag sî hie lui Dumnezău, drag sî hie la toatî lumea” (BOnTţ). Afecţiunea celor din jur este o altă condiţie necesară pentru succesul social, iar moaşa are grijă să asigure acest avantaj încă de la debutul vieţii. Ea ura fetei: „Să atragi flăcăii după tine ca albinele după stup” (SFoŢ). Sentimentele moaşei şi ale mamei deveneau un model pentru felul în care pruncul va fi văzut de mediul social: „cum îmi eşti tu drag mie, aşa să fii la toată lumea!” (NIR), „Drag îi eşti mamei, drăgălaş să fii la toată lumea!” (IBV). Urarea era repetată de trei ori (BOrOr), iar alteori se însoţea cu o lovitură uşoară cu piciorul: „Dragul nostru să fii drag la toată lumea şi să fii deştept!” (VGrGr). În acest caz putem bănui că urarea venea după îmbăiere şi înfăşare, aşa cum se deduce din următoarele cuvinte ritmate: „Îi spălat, /Îi curat, /Să-i fii drag lui Dumnezeu, /La tata, la mama, /La naşi şi la toată lumea!” (SCP). Urarea de a fi îndrăgit de Dumnezeu şi abia apoi de oameni are valoarea unui botez (BOnTţ).

O altă practică ce urmărea să-l facă pe copil atrăgător era să îl sărute mama înainte de a fi spălat (IMţMţ, GGhGh). Acest gest duce la apariţia „gropiţelor” în obrajii copilului (BŞtcmR, ITgC). Adânciturile puteau fi provocate şi prin apăsarea cu degetul, inclusiv pe bărbie (NFF). În altă localitate, pruncul era scăldat în zoaiele de la vase: „Cum îs dragi furculiţele şi lingurile curate, aşa să fie copilu dragalaş” (IRgRg). Părul creţ, o altă trăsătură apreciată, era obţinut prin plasarea unui săculeţ cu mazăre la capul copilului (SUlL), sau prin aşezarea pruncului în talaj (BŞtcmR).

Îndeletnicirile viitoare erau insuflate încă din primele secunde, o dată cu frumuseţea: „Să cie cărturar, /Popă, gospodar, /Să cie norocos, /Să nu cie bubos şî râios, /Ci frumos” (NCsM), „Să fie copilul frumos, /Sănătos, norocos, curajos, /Să ajungă om mare, /Conducător de oşti /Şi stăpân peste păsări şi animale /Ca Dumnezeu cel mare” (IBlM). Cariera militară constituia un ideal la care pruncul era asimilat atât prin urare, cât şi prin apelative: „Sănătoşel şi voinicel şi mari în grad!”, „Ci mai faci colonelu nostru?”, „Măi, ci general frumos ari mama!” (IŢuŢu). Pruncului i se mai hărăzeau meserii respectate, precum cea de preot (NBţG), doctor sau inginer, „om mare” (SSvSv) ori pur şi simplu un statut important în comunitate: „să fie vornic, să fie cap de masă” (NBţG), „văzut” (SPsA). Îndeletnicirea menită căpăta şi valoare metaforică: „Să zice «Dragul mamii morăraş» ca să nu-l ploaie” (NPtPv). Urarea are eficienţă în mod nestrămutat şi meseria copilului va fi „după cum îi spuni moaşa la icoani când l-o menit” (NChCh).

Alteori, modalitatea de prefigurare a ocupației folosea procedee divinatorii ce amintesc de riturile premaritale: „moaşa spune mai multe meserii, iar când ajunge la meseria pe care copilul o va îndrăgi, el țipă" (NRdB). Şi obiectele provoacă reacția viitorului adult: „înainte de botez i se aduc înainte o carte, creion, un fier, cuțit şi le petreci prin mână să-şi aleagă ce-i place" (SLL), „i se dau anumite obiecte. Dacă întinde mâna va avea acea meserie" (NBgT), „ceea ce ține el în mânuță, aceea va fi: dacă ține creionul va fi scriitor, cartea, om învățat, unealtă, bun meseriaş" (BtCuM).

În majoritatea localităților, cuvintele moaşei urmăreau atragerea norocului, sănătății (implicit o viață lungă), inteligenței, bogăției, frumuseții, fericirii şi vredniciei. Pruncului i se mai ura noroc la vite (NCnV), porci şi păsări (NGnGn), să fie răbdător în viață (SSrZ), ascultător (NVnL), vesel (SPsA), „lumeț" (GBaBa). Mamei i se dorea să aibă parte de el, să ajungă să îl vadă mare şi să îl crească cu uşurință. Vorbele deveneau uneori o urare pentru înmulțirea copiilor din familie: „Să-ți trăiască gloata" (ISrH). Nou-născutul primea o lingură de borş acru, să fie mâncăcios (NStT)

Moaşa făcea gesturi apotropaice, de asemenea. Ea scuipa copilul să nu se deoache (BtMiC) şi pronunța formula „Să nu fie de deochi" (SVsVs, VTnTn, VrTtBv). Pruncul era alteori descântat de deochi (GCU, IMvMv, VCsPt) ori de *socote* (BtCoCo), dacă prezenta o dezvoltare fizică slabă. Când naşterea era anevoioasă, moaşa făcea un simulacru de botez, cu pruncul în pântece (SFmFm, SVjVj). În majoritatea localităților însă, nou-născutul şubred era botezat imediat de către moaşă, care rostea cuvintele folosite de preot în procesiunea religioasă, îl stropea cu agheasmă şi îi dădea numele Ion ori Ioana în cele mai multe localități, Ioan sau Maria (IIA), Adam, Eva (IOO). *Bunica* mai rostea *Iertăciunile*, *Tatăl nostru*, *Lepădările*, *Crezul*, considerându-se că pruncul a depăşit astfel ritul baptismal şi moartea nu l-ar mai găsi într-un stadiu existențial nedefinit. În cazuri extreme, când botezarea devenea urgentă şi apa lipsea, se putea folosi nisip sau pământ (GMtMt). Grija principală era aşadar ca pruncul să nu moară nebotezat şi să tulbure ordinea firii.

Modul în care pruncul apărea pe lume sugera viața pe care o va duce: dacă pruncul era expulzat cu fața în sus, însemna că e curajos (BLO) şi norocos (VrCrR), iar dacă se năştea cu fața în jos urma să sufere nedreptăți (BLO) sau va muri repede (BtPlPl). Naşterea grea prevestea, de asemenea, că nu va avea parte de dreptate (BSoC), după principiul cine se naşte greu, greu trăieşte (SZL). Dacă nou-născutul mişca prima dată piciorul drept, viața lui era dominată de echitate (NRdB). La fel, naşterea pe partea dreaptă indica binele social (SSaP).

Obiectele aveau şi ele puterea de a modela viitorul copilului, concomitent cu urarea. „Cari-s moaşi diştepti îl ursăşti: «Doamni, sî fii mamî cu cap bun sî-nveț carti!». Îi puni creion acolo, îi puni di toati" (GCzB), „Moaşa îi punea o carte la cap şi îi zicea: «Să fii deştept, să înveți carte!»" (VGC), „când copilul s-

o născut, în unele cazuri, se pune subsuoară o carte şi creion" (BtBB). Copilul era aşezat după expulzare pe cărți (BHrO, SRB) sau ziar (SRB), caiete şi creioane (BHrO), i se punea o carte la cap (NBhI, NDlRg, SBrM) sau în mână (BtCuM, NBtB, SLS) şi un creion alături (NDlRg). Reflexul fetal devine un indiciu magic: „i se pune în mână un creion şi dacă-l ține va fi om mare" (VVoO).

În acest mod se poate influența alegerea ocupațională: „să-i pui în mână un obiect sau sculă pentru meseria ce dorești să o învețe" (SBtBt). Faşa în care era învelit copilul după naştere conținea şi câteva creioane (IGjGj). Pe lângă carte i se dădea în mână şi un condei (BtCuM, GBhBh, SBrM, SLS) ori o unealtă (BtCuM). „Când l-ai născut, ce-i vei pune în mână, acea meserie o va învăța" (IMB) şi, de aceea, moaşa le dădea caiet (SFnFn, SPB), creion (SFnFn, SPB), carte (SFnFn). Hărăzirea verbală se împletea cu magia prin contagiune: „când e născut, moaşa aduce diferite obiecte, pentru fată igliță şi ac de cusut, pentru băiat, ciocan, cuie, fluier. Îi cântă moaşa la cap" (NZZ).

Adeseori cartea şi condeiul erau numai pentru băiat (ISrH, NBgV). Alte obiecte cu care intra în contact imediat după naştere erau repartizate profesional, în funcție de sex: băiatului i se dădeau o bardă (BtMiR), un bici (ISnS), ciocan (ISnS, NPeB), cuțit (NBtB, NPeB), fluier (ISrH), sfredel (ISnS) sau caiete şi condei (NBrBr). Fetei i se dădea să prindă în palmă ac şi ață (ISrH, NBgV, NBrBr) sau doar ac (BtMiR, ISnS), fus (NBrBr), mai rar, lut (ISnS). Ea era înfăşată „cu nişte cusături, ca să iubească lucrul" (ICuB).

În timpul travaliului, gravida avea sub perna de la cap „ață, ac, creion, ciocan" (ICuB), pentru a induce pruncului abilitatea de a le folosi dinainte de naştere. Asemenea moaşei, viitoarea mamă făcea gesturi formatoare: punea mâna pe carte, să învețe bine copilul (BtVdB), pe cusături (NBrBr), moaşa dădea lehuzei un clopoțel să-l sune pentru a avea copilul voce (NPeT) sau îi dădea să bea apă din el, să vorbească repede pruncul (BtII), aducea hârtie şi creion ca mama să scrie şi copilul să ajungă deştept (BtPlPl, NPeT). Imediat după naştere se scria cu degetul pe fereastră, ca pruncul să devină profesor (SUlL). Dacă starea fizică a mamei îi permitea, ea mătura şi spăla, punea mâna pe un cuțit, asigurându-se că va avea un copil harnic (BtPlPl).

Gestica mamei de la încheierea perioadei critice putea, de asemenea, influența viitorul copilului, meseria lui: „când mama s-a ridicat din pat, pe ce obiect pune mâna, acela îl va îndrăgi" (NPtPl) după ce va creşte pruncul. În momentul în care lehuza cobora din pat prima oară, întâiul obiect atins de ea devenea simbolul meseriei hărăzite pentru copilul (BtSlSl): „cosăi, scriei, ca să-i fii drag copilului" (BtSmR). La ieşirea din apa de baie, mama trebuia să calce pe obiecte anume selectate, pentru a-i atrage nou-născutului abilitatea de a le mânui (BtRmRm).

II. 7. Călirea pruncului

Abilităţile sociale erau induse şi prin contactul cu lichidul sacru, care se făcea gradual. Moaşa dădea cu apă pe faţa nou-născutului şi-i spunea să fie drăgălaş ca ceaunul (SBtBt). În numeroase sate, după tăierea cordonului ombilical pruncul era trecut prin apă rece, gest ce avea şi funcţia de a suscita imediat funcţiile vitale: „întâi şi-ntâi punem în apî reci când îi nou-născut" (NStT). Explicaţia aceste practici ţine, de călirea organismului, şi de crearea unei rezistenţe crescute la boli (BBsA, BtII, BtUţS, GBşP, ITtTt, NHB, SRB, VGC, VrTtBv): „era bini, cî sî-ntăré atunci sângili-ntrânsu" (BtCnCn), *se oţelea* (BtRsRs, IBtM), *era tare-n viaţă* (BtUţS), *chetros* (BtII), înfruntând mereu greutăţile (NŞG). Alte motivaţii întâlnite: nu era friguros în viaţă (BOrOr, BtRsRs, GCU, ICsCz, NCCn, NStT, SDM, VGvGv, VrTG), apa având şi sloiuri de gheaţă, dacă e iarnă (SRB), pruncul se putea scălda în ape de munte (SSdSd), avea să suporte trecerea de la un anotimp la altul uşor (VRV), va fi iute în viaţă (SDaO), ager (NBţG), voinic (NIR) şi nu va fi gingaş (SBiBi), adică sensibil la boli.

Într-un plan superior al motivaţiei, se credea ca pruncul va fi harnic (NBgT), va avea noroc şi va trăi bine (SFsFs). Curăţenia indusă de apa rece va fi natura lui specifică, şi nu-i va mirosi trupul niciodată în decursul vieţii (SBtBt). Alteori apa rece era asociată cu o formulă ce asigura o vitalitate în cheie nutriţională: „îl dă cu apă rece pe spate şi spune «Să mănânci şi să fii mâncăcios ca porcul şi sănătos»" (SBtBt).

Practica îmbăierii în apă rece este întâlnită atât în formă extremă, cât şi simbolică: „Dacă era iarnă îl cufunda de trei ori în apă cu sloi de gheaţă" (SRB), „Oleacî mai reci îi apa di la urmî ca sî sî-nveţi copilul voinic" (BtDaE). Dacă unele moaşe îl udau cu apă rece numai când starea fizică a pruncului era bună (BtGeD), altele făceau din acest rit o practică divinatorie: „Dacă se strânge când intră în apă înseamnă că nu va trăi mult, dacă se întinde înseamnă că va trăi" (BtLL).

II. 8. Prima îmbăiere

Baia pruncului este înconjurată de numeroase precauţiuni, începând cu prima curăţare, de după naştere, şi continuând cu fiecare scaldă a copilui.

II. 8. a. Pregătirea apei de baie

Apa pentru încălzit se aducea înainte de apusul soarelui (SBzBz) şi trebuia să fie neîncepută (BtGeD, BtŞtŞt, BtVdB). Recipientul potrivit în care se punea pe foc era, în majoritatea satelor investigate, o oală de lut nouă. Uneori, ea era decorată cu flori, ca lumea să se uite la prunc ca la flori (NHB), să fie drăgălaş ca oala nouă (SDbDb, SGlGl), iubit (SPjD), deci *văzut* (ICsCz, ITtTt, NIR,

SMhPm, SSdSd, VCC). Se recomanda ca apa să fie încălzită toată odată (GNP). Băiatul se scălda dintr-o singură oală, ca să pețească o singură fată, şi implicit aceasta să-l ia de bărbat (SHrHs, SVjVj). În anumite situații era benefic gestul opus: fetița se îmbăia în mai multe oale de apă pentru a avea mulți pețitori (SHrHs, SVjVj). Vasul trebuia mutat din loc toată ziua ca să nu dureze mult până se căsătoreşte viitorul tânăr şi nu se înlocuia pentru celelalte băi, altminteri copilul ar fi avut parte de mai mulți parteneri (SVvVv, VrVV).

Cea mai frecventă explicație pentru folosirea vasului de lut nou era că pruncul va cânta frumos. Glasul lui va suna ca oala (BBzBz, BLO, BSoC, BtLL, BtŞnŞn, ICpP, IPbP, NPtG, NTPr, NVnL, SZC, VBcBc, VŞtB), pentru că atunci când e nouă şi se înfierbântă apa în ea, „țiuie" (BVGd, SLL), scoate un sunet specific (ICuB, IEB). De aici vine capacitatea artistică a pruncului, care va avea *gers la cântat* (BtȚnȚn, ICpB, IPlB), va putea să se facă dascăl (SHB), având glasul limpede (VGrGr). Mai mult, când va creşte, va chiui bine (BCbV, BHrO, BtII, IMnMn, IPbP, NCsM, NIB, NStT) sau va răcni (BPpI, ICpP) datorită glasului puternic (IVnVn, NBdG, NRdB). Copilul va vorbi timpuriu (NBțG, SHR, VGrGr) şi mult (BUU, BtLL, BtRțC, NBdBd, NGmGm), semn că e deştept (BtRsRs, IPşS, IŞpŞp). De asemenea, el va fi un om vesel (IȚuȚu, NZZ, SLS, SMhMh), va fi bun la horă (BtCnCn), la joc în genere (NIBt). Oala de lut avea puteri diferențiate în funcție de tipul de expresie a sexelor: fata scăldată în apa din vas va cânta frumos, iar băiatul va chiui (SRB, VRbS, VRGi) ori fluiera cu talent (NBdP). Alteori, doar pentru fete se urmărea această înzestrare (BLpLp, SSvSv).

O altă înrâurire a oalei de lut venea din puterea pământului: copilul creştea tare ca el (GBhBh), roditor (BGlM) şi avea pasul uşor (BMtŞ, GMvMv). El se va bucura de sănătate (BVL, NVV), neavând nici un defect, ca oala cea nouă (SFoO) şi va fi curat (BBuB, BOrOr). Toată viața lui va avea parte de lucruri noi (BOrOr, BŞtcmR, BtCuB, BtII, ITgC, IȚgȚg, NCnV, NZZ, VPT) şi va rămâne tânăr mult timp (BŞtcmR). Analogia era alteori inversă: noutatea copilului impunea noutatea vasului de lut (BDfC, BDmDm, IBP).

De asemenea, se credea că oala nefolosită anterior îi va aduce noroc pruncului (BHrHr, BtDaB, BtGeD, GBşP, GCoCo, ICuCu, IIA, IMcMc, IPiB, SFvFv, SHB, SMhPm, VRR). Deşi se spunea că, în cazul în care apa se încălzea în ceaun, copilul „se strângea" – avea colici (GBcH, GCțCț), s-a întâlnit şi această alternativă pentru oala de lut. Ceaunul în care se punea apa pe foc făcea viața nou-născutului să fie bogată ca mămăliga (BtII).

Era interzis ca apa de baie să clocotească, o serie întreagă de dezavantaje survenind în urma supraîncălzirii. Avea de suferit sănătatea şi vitalitatea copilului, destinul, temperamentul lui şi modul în care era privit în societate. Clocotul apei provoacă îmbolnăvirea pruncului (SCfCf) şi îi aduce dureri (BtMiR) de diferite tipuri. Copillul va suferi de „cei răi" (VrSR) – crampe

abdominale şi colici (NChB). O dată cu apa îi fierb în cap şi mințile (IMB), iar creierul copilului îi va suna mereu în cap (BtCuM). Durerile de cap au fost indicate frecvent ca efect al clocotului apei (BtRsRs, NChB, NPpB, NPtPl, NPtS, SHR, SPjD). Oasele copilului se înmoaie (SŞTm) şi se îmbolnăveşte de *socote* (SBiBi). Efectul se vedea alteori peste un timp, când copilul se moleşea (IVnVn). După modelul apei pline de burboane, pielea pruncului se acoperă de bube (NBhI) şi când plânge copilul face bulbuci la gură (BtŞtŞt). Somnul nounăscutului este, de asemenea, afectat. Pruncul nu va mai putea dormi bine (SMhPm, SMoMo, SStSt, SŞM), aşa cum fierbe apa, aşa se va frământa şi el (SPnG). Prin urmare, nici creşterea copilului nu va fi firească, ci va întârzia (BtDbB, ISL), ca şi dezvoltarea lui cognitivă, căci nu va vorbi prea curând (SPnPn).

În numeroase localități se credea că îmbătrânirea va fi precoce şi va fi accelerată din cauza apei opărite. În şi mai multe sate investigate se considera că fierberea apei întârzia cu mult căsătoria viitorului tânăr, ba chiar o făcea imposibilă. Băiatul rămâne holtei (BtGeD) sau tomnatec (VrBPr), va umbla mult până să se căsătorească (VRR) şi *îmbătăneşte*, iar fata *feteşte* prea mult timp (NChCh). Alteori se credea că partenerul îi va fi o văduvă sau un *văduvoi* (SDbDb).

Agitația apei supraîncălzite induce un caracter dificil, plin de tare. Copilul va fi nervos (BtLC, IBtM, ISC, NBgT, SCfŞ, SFmFm, SVvVv), neastâmpărat (IBtM, SDC), îi va clocoti sângele la mânie (IMtB), va fi certăreț şi va face des gâlceavă (BHmHm, BtDaB, IŞpH, SCfŞ, VAP), fiind arțăgos (NCnV) şi bătăuş (NTPr). Pruncul ajunge o persoană rea (BtMiMi, GBşP, SDhDhm, VBcB), inclusiv cu soția lui, dacă e băiat (NŞŞ). În plus, viitorul adult va suferi de năravuri rele (ISdSd), va minți (BtPlPl), va bea fără măsură (IPrPr) şi va fi leneş (SPsA).

Cu asemenea trăsături generale, nu e de mirare că întreaga comunitate îl va vorbi de rău, după cum se spune în numeroase localități. Prin asemănare cu apa de pe foc „clocoteşti tot satu asupra lui” (SVmVm), îl fierbe lumea-n sat (ILH), îl *grăieşte* (IHrP), „îl fierbe în gură” (BŞtcmB) toată viața lui (BtVdB). În alte cazuri, se credea că datul apei în clocot aduce curând o altă sarcină mamei (ITnTn, SHB, VAP).

Un alt motiv pentru care apa nu trebuia să depăşească pragul toleranței epidermice era că nu se putea turna apă rece peste ea. Adăugarea apei pentru baie era interzisă, mai ales din considerente maritale. Apa nu se *înnădea* (NBrBr), *încrochea* (BCşCş, VrVVş), *prichea* (VrShB), *prefăcea* (BPtG, NStSt, VrVV), *îndoia* (IRR), nu se *astâmpăra* (BVL), nu se *lungea* (BOH) ori *înmulțea* (SSjSj), fiindcă astfel se înnădea căsnicia (NStSt), se adăuga cununia (NRcO). Viitorul adult urma să aibă doi sau mai mulți parteneri de viață, se căsătorea de 2 ori (majoritatea satelor) sau rămânea văduv (SZC). „Lungirea” apei ducea la

multiplicarea bubelor numite *spurc* (BOH), înmulțind, prin generalizare, răul (SSjSj). Adeseori se credea că adăugarea apei reci va face ca pruncul să fie lipsit de noroc (ITgC, NVnVn, VrMM, VrTCl, VrVV). Era, de asemenea, obligatoriu să se folosească toată apa încălzită pentru baie (VrSvD).

Apa se turna în covată printr-un fluier, ceea ce făcea nou-născutul să crească vesel şi să fie un bun cântăreț (SAA).

II. 8. b. Spălarea nou-născutului

Baia propriu-zisă consta din apă caldă, în care se puneau elemente apotropaice, precum sarea (BDrS, SUlL), cărbunii (BGfB, BtDaB) în număr de trei (BTtTt) sau nouă (ILL), usturoiul (SMşB), agheasma (BPtS, BtMiR, GCU, GMvMv, IPlB, IȚuȚu, NHB, NIBt, NZZ, SBtBt, SClB, SMoA, SSvSv, SVjVj, VOlOl) şi tămâia (SMsB, SVaVa). Agheasma era uneori păstrată de la Bobotează (VRV). Apa sfințită se folosea la fiecare îmbăiere până la botezul religios (SFmFm) şi avea puterea de a-l feri pe prunc de moarte (SPlC).

Se foloseau alimente emoliente şi cu putere mare de curățare, precum laptele (GCC, GCdCd, GCțCo, GGrGr, GCzCzv, GCzFv, GRR, IHH, ILB, NCnP, SHrHs, SMşB, SSdSd, VDeV, VTnTn), oul (GCdCd, GRR, SBiBi, SDM, SHrHs, SPlC, SSdSd, SŞM, SUlL, SURs, VDeV), untura (GGrGr), mierea (VTnTn) sau cu încărcătură magică exclusivă: zahărul asigură succesul social (BOH, BtMiR, IHH, ILB, IPiB, IȚuȚu, NBdP, NBgT, NSS, NZZ, SAR, SMşB, SPsA, SURs, VBcBc, VDeV), căci *îi face gura dulce copilului* (NRdB), pâinea îi va aduce o viață îndestulată (NIR), îl va face bun (NZZ) şi căutat (VBcBc). Se puneau bani pentru o bunăstare viitoare (BBsA, BDrDr, BOH, GBşP, ISL, NChB, NPtD, SBaBa, SBsBs, SDL, SDM, SFnFn, SFvFv, SŞM, SUlL, VRbD, VrBlBl). Banul era uneori de argint sau aur pentru a transmite puritate copilului (SMoMo, SPoPo, SSdSd, SVaVa).

Ierburile medicinale folosite erau variate: arnică, boance, bubovnic, busuioc, cimbru, dumbravnic, flori de tei, frunze de nuc, mac, măgheran, mălin, mentă, minta broaştei, mintă creață, mintă neagră, ocheşele, Poala Sfintei Mării, pojarniță, romaniță, sânziene, sovârf, zdreviță. În diverse combinații sau câte una, plantele preveneau îmbolnăvirile din timpul vieții (BBuB) şi aduceau noroc. Sovârful înroşea apa, lucru urmărit în special pentru nou-născutul fetiță, pentru a fi *roşie la obraz şi frumoasă* (SRB). Se puneau diferite flori, ca pruncul să miroasă frumos, să se dezvolte armonios (SSmȚ, SStSt) şi repede cum cresc acestea (NSgV, SMhMh), să fie iubit ca ele (BPjBs, IBlM, NSgV), să-i fie dragi când va creşte (BSoC), să aibă un miros corporal plăcut (NVnL, SDC, SDcDc, SDM, SPoPo). Florile de la Sfânta Cruce se foloseau pentru că erau pure şi-l fereau pe copil de boli (BtII, SDaO). Se puneau şi flori culese la Sânziene, înainte de răsăritul soarelui (SVvVv). Apa mai conținea muguri de pom (GCțCț), crengi de măr dulce (ITtTt), scuturătură de fân (GCțCț, IBtM, NGnGn, NVnVn),

paie de ovăz (SFnFn). Nou-născuților băieți li se pune în baie o nucă pentru a preveni hipertrofierea testiculelor (NGțGț, SBrM, SMhPm, SPoPo, SSdSd, SVaVa). Nuca are şi funcție profilactică, se alege una „mică, închircită", pentru a nu se îmbolnăvi copilul de *rocii* (ICsC).

Încă din timpul pregătirii apei pentru baie, dar şi pe parcursul spălării copilului, moaşa îl menea „să aibă noroc la boi, la vaci, la oi, să iasă doctor, profesor, să asculte de părinți, să aibă noroc la bani, să fie văzut de oameni, să nu-i miroase gura, să nu-i curgă urechile, să fie drăgălaş la toată lumea" (BBL). De asemenea, se chiuia în timpul băii (NCnV), urându-i-se: „Să fie fericit, /Să aibă coşăre de păpuşoi, /Şi turme de oi /Şi să fie bogat ca şi noi" (IMțMț).

Magia prin contact acționa şi prin intermediul obiectelor. Băiatului i se punea în scăldătoare un fluieraş pentru a doini cu virtuozitate ca flăcău (SRB), un cui sau un vârf de creion (BGG, SDM), în timp ce fetei i se băga în apă un ac de cusut (BGG). Altă dată se punea pe masă caiet cu creion, Evanghelia, fiare şi lemne pentru a induce un talent meşteşugăresc (SDM). Nu era bine ca moaşa să-l ungă cu ulei pe copil, căci toată viața va avea pielea grasă (BtII).

Moaşa îl scotea de cap din baie ca să crească mare (BtII, IRgD), gest care era întărit prin ridicarea copilului înfăşat (NPşPş) şi urarea „Sî creşti nalt ca bradu!" sau „Si creşti ca o mlădiță" (NMdH). Tot ea scuipa în apa rămasă în covată pentr a-l feri de deochi (SVlVl), spunându-i: „Ptiu, ptiu sî nu ti diochi! /Uni ti-i uita şî uni-i călca /Viață dulci vei avea! /Sî ti rogi mereu /Numa la bunu Dumnezău" (BtII). Moaşa sufla deasupra copilului să alunge răul şi bolile (NBgT, NBgV). Îl ținea deasupra focului să i se întărească oasele (BDfC, NBgV) sau îl lovea uşor de sobă (IPşS, VLL), să fie tare ca ea (IPşS, NIS) şi spunea „Să fie gras şi frumos şi să semene cu taică-său" (VLL). Apa se vărsa la o *ultoană*, ceea ce făcea pruncul folositor şi drăgălaş ca pomul (SHR). Alteori, se arunca la un *perj*, crezându-se că acesta va rodi mai mult (VrSvR).

Scăldătoarea nu se ducea afară noaptea (BBsA, BMcMc, BSoC, BtClP, BtDbDb, BtRțC, BtVdHț, IScSc, NBtB, NBtN, SBzBz, SFmFm, SFnFn, SLL, SPoPo, SSjSj, SVaVa, SVlVl), fiindcă aşa se dă afară norocul (BtCpCp) şi „o dată cu apa îi arunci somnu" (NRcO). Această credință este valabilă pentru toată perioada copilăriei. Dacă totuşi se arunca apa de baie pe întuneric, mai întâi se stingeau în ea trei cărbuni (BCşCş, BtSmR, NTPr) sau jăratic (BtCnCn). Şi pe timpul zilei apa era apărată de influențe nefaste prin introducerea celor trei cărbuni aprinşi în ea, înainte de aruncare (ISL). Odată scursă apa din albie, aceasta se ridica după naştere iute în sus, pentru a asigura la nivel magic capacitatea copilului de a merge singur, cât de curând (BtCuM).

În numeroase localități, covata trebuie ținută pe verticală, să păşească singur copilul la o vârstă fragedă (BtBB, BtCuA, BtDaE, IDbDb, VBzR) sau cu gura în sus. Aşezarea albiei cu gura în jos este specifică practicilor funebre (BCşCş, BLpLp, BPpI, BtCoCo, BtGeD, BtSlSl, GBşP, GCțCț, GCzFv, GGrGr,

ICsC, IIA, ISL, ISnS, IŞpŞp, ITgB, ITT, IVlVl, NDlRg, VAP, VBcBc, VBzBz, VTR, VrShB) şi devine de rău augur. Copilul se va îneca (BBsA, VrRŞ) ori se va sufoca (BGlM, BHD, BVGd, BtClP, BtMiMi, BtSlD, BtUţS, GRR, IBP, ICpB, ICpP, IHH, IHrP, ILB, ILL, IMnMn, ISC, ISrSr, IVnVn, NBdD, NBgT, NBhI, NII, NPeT, NRcO, NŞŞ, NŢŢj, SMM, SPlC, SVmVm, VDeV, VDmV, VMlL, VOlOl, VPrPr, VRR, VRV, VrPP, VrRŞ) şi va muri (BGfB, BOH, BtDnH, BtSlSl, BtVdB, GBhBh, GRR, NDH, NIS, NUU, SBaBa, SFsFs, SMşB, SUlL, VZrZr). Alte implicaţii constau în faptul că nu va vorbi prea curând copilul (BMcMc, BPjPj, IBlM, IBtM, IMvMv, IPlB, NBdBd, NBdP, NBgBg, NBţG, NChCh, NDV, NGnGn, NIR, NStT, NVA, NZT, NZZ, SAA, SDL, SFoO, SFoŢ, SFsFs, SFvFv, SHH, SHR, SSaP, SŞTm, SVvVv, SZL, VCsPt, VRGi, VrTtBv) şi va avea probleme digestive, vărsând frecvent (BBzBz, BOrOr, BVL, NChB, NGmT, NPtG, NPtPl, NPtS, SDaO, SStSt, VGC, VrBlBl, VrMrP, VrVV). Efectul negativ se răspândeşte şi în gospodărie, astfel că albia întoarsă face cloştele să nu mai scoată pui (BAA). Covata pusă cu gura înspre perete influenţează abilitatea de articulare, „vorgheşte copilul anevoie” (BCşCş).

Restul băilor care se fac nou-născutului trebuie să se termine înainte de apusul soarelui (majoritatea localităţilor), altminteri îl va durea capul pe copil, va plânge, nu va mai putea dormi şi va visa urât dacă aţipeşte. La nivel magic, faptul că „sfinţăşte soarele în capu lui” (BDmDm) are repercusiuni asupra stării de sănătate şi linişte a pruncului. Îmbăierea la oră târzie face să „îi ia soarele somnul” (BPjBs, BŞtcmR, NStT, VrTCl), i-l fură (BtŞtŞt, VGvO), „sî duci somnu cu scăldătoarea” (NŞŞ). Pentru a preveni efectele neplăcute, în apa de baie se sting unul (GBcH, VVoS) sau trei cărbuni (BLO). O degradare a practicii a dus la scăpărarea unui chibrit în apă, cu acelaşi scop apotropaic (GRR). O altă modalitate de spălare a copilului după apusul soarelui, fără a suporta consecinţele nefaste, este de a aşeza în geam nişte mămăligă (BtDaE, BtGeD, BtPlPl, BtRpR, IVlVl, VGvO, VVşVş) cu sare (BtŞnŞn). Boţul se lipeşte „în crucile geamului” (IOO, NBgBg). Aceeaşi practică păzeşte şi somnul copilului adormit în timpul asfinţitului (GCdCd, NBdD, VGvO). Se gesticulează cu mămăliga înspre vest şi se spune: „Soarele după deal şi somnu lui Gheorghe sî cii a lui!” (IHO) sau se aruncă în direcţia apusului (NBdD).

II. 9. Scutecele copilului

Primele scutece în care se înfăşa copilul erau făcute dintr-o cămaşă de-a tatălui, pentru a asigura afecţiunea paternă (BDfC, BDfDf, BOH, ICrCr, GBaBa, GBhBh, GGhGh, NSBj, NVA, VrSvR), precum şi iubirea pruncului pentru părintele său (BDfDf, BtGeD, BtSS, GGhGh, IUM, NBhBh, NMdH, NSBj, NStT, NVA, SPB, VrTCl). Grija pentru iubirea paternă era specială: „sî ţâi tat-su la copchil, cî amu mama ţâni di obicei, da’ sî ţâi şî tat-su!” (NDlRg). Alteori cămeşa tatălui devenea pelinci numai pentru nou-născutul băiat (BtPlPl,

GCzCzv, NBgBg, NBgT, NBgV), în timp ce pentru fetiță se folosea o cămaşă de-a mamei (GCzCzv, NBgBg, NBgT, NBgV), în special partea de la brâu în sus (BtII).

Altă explicaţie pentru contactul imediat cu cămaşa tatălui era să-i semene pruncul (BŞtcmR), să se măsoare cu el în putere (IMsMs). Hainele mamei folosite pentru înfăşare îl făceau pe prunc să fie foarte ataşat de ea (BOH, BtSS, NSBj), fie că era o pestelcă (NBhBh), o cămeşă (GCzB, NBrBr) sau poalele ei (BtPlPl, GBaBa, VrSvD). Existau şi situaţii când cămăşile fraţilor mai mari se foloseau pentru primele scutece, pentru ca nou-născutul să-i iubească (GBhBh, NZZ). Cu sens propiţiatoriu, fata era trecută înainte de înfăşare prin izmene vechi, ca să fie jucată de flăcăi, iar băiatul printr-o cămaşă femeiască, căci urma să fie un bun dansator (SFnFn).

Exista şi convingerea inversă, că pruncul va avea parte doar de haine vechi în viaţă, dacă i se fac pelinci din straiele uzate ale familiei (IMşMş), că va rupe şi el frecvent hainele, fiind *corfolitor* (IRR) şi va „pârâi" tot timpul, precum pelinca sfâşiată (NChCh). Era indicat, din acelaşi motiv, să se folosească foarfecele pentru croirea scutecelor şi nu să fie rupte (SPP). După înfăşare, copilul era închinat prin ridicare la icoane (numeroase localităţi), când i se spunea şi *Tatăl nostru*. Moaşa îl menea şi acum să fie cuminte, bun şi să joace bine (NGţGţ), să fie om mare ca tatăl lui (SSaP), „sî cie mare, învaţat, văzut di lumi" (NChCh), „Cinstit, numit, în capu mesî poftit" (IVlVl). Pruncul era dus şi la fereastră să-l vadă lumina (NZZ). Moaşa punea în colţul batistei ce-i acoperea capul micuţului o bucăţică de pâine şi una de zahăr, să fie dulce la sărutat şi bun ca pâinea caldă (SUU). Alteori i se punea în faşă busuioc, un ban, muguri sau flori (VrSvD). Copilului i se aşeza la spate *un petic* ţesut în război pentru a-i susţine drept spatele şi gâtul, iar pe deasupra era înfăşurat într-o fotă (VrSvR).

Scutecele copilului erau păzite de influenţe nefaste care acţionau mai ales când pelincile se aflau afară, la uscat. De aceea, scutecele nu se scoteau afară până făcea copilul 6 săptamâni (GGhGh, SPnG, VIvIv, VTvS), când era botezat. Dacă le plouă sau le bate vântul, copilul nebotezat se va umple de aluniţe şi pistrui (BtCuA). Când se uscau afară, mamele aveau o grijă specială să le strângă înainte de apusul soarelui, în toate localităţile investigate. Ele se întindeau în casă, la capul copilului (GCzB). Asfinţitul era considerat periculos pentru somnul şi sănătatea copilului până la botez (BDrS, GCzB, IPrPr, NBhBh, NZZ, SPoPo) sau chiar până împlinea un an (GBaBa). Într-un număr considerabil de localităţi se crede că soarele ce apune pe pelinci ia somnul şi liniştea pruncului, care se frământă noaptea, aşa cum sunt frământate scutecele de vânt (BtCuM). Copilul nu mai putea dormi, era lunatic (IBlM), fiindcă îi rămânea somnul afară (NBdG). Scutecele uitate afară puteau fi folosite de femei care aduceau somnul la pruncii lor, furându-l de la nou-născut (BtAB, BtLL, BtRţC, IVsVs, SBiBi, SPlC, SSrZ, VICş, VrPP, VrSR). Un efect imediat era că

pruncul se îmbolnăvea de *plânsori*, nu putea fi oprit din plâns (numeroase sate) şi trebuia descântat.

Şi insomnia şi plânsul continuu sunt cauzate de entităţile ce apar după apus, „s-adunî toati răutăţili după ce asfinti soarili" (NRcO). De pelinci se ating duhuri necurate (BLO, BtŞnŞn, GCzCzv, IŢuŢu, NBrBr, SDbDb, VrBdBs, VrVV), lucru rău (GGhGh), iele (BSoC, GMtMt, IBtM, NŞG), pricolici (IBtM), strigoi (VVoS) sau „vânturi reli" (GBhBh, VrBdBs). O figură mai recentă este diavolul, şi el ascuns în scutecele uitate pe sârmă după apus (ICsC, NChCh). Îmbolnăvirea pruncului este pusă pe seama spiritelor malefice, dar şi a soarelui apus, căci „de când răsare multe vede şi să nu le lase asupra copilului" (ITgB). Pruncul va suferi de „fapt de vânt" (NBdD), boli de vânt (SPsA, SVmVm), de boală rea (GBhBh), de răul copilului (SSaP), de ceas rău (VTnTn). El plângea din cauza durerilor de cap (BDrDr, BHB, BMtMt, GBcH, GCzCzv, GTcTc, IBP, IHHm, ITnTn, NDlRg, NIR, VVlVl) sau de burtă (NChB). Copilul face diverse forme de dermatite (SFsFs, SFrFr, SMhPm, SPoPo, SPnPn), numite *spulberături* (SMoMo).

Prevenirea contagiunii nefaste se putea face prin scuturarea rufelor aduse în casă după apus, pe foc, deasupra sobei (SFmFm, SPnG, SSdSd, SVaVa) sau de trei ori, în cele patru colţuri ale încăperii (GCzB). În alte cazuri, gestul se făcea chiar afară: pelincile se vânturau de trei ori în direcţia apusului (BtUţS). Cu acelaşi scop apotropaic se folosea cenuşa presărată înainte de întinderea rufelor prin casă (VGvO). Pelincile erau stropite cu agheasmă şi se punea o crenguţă de busuioc între ele (BtII).

Alte implicaţii ale înfăşării cu scutece uitate noaptea afară erau pe termen lung. Copilul creştea temător şi îi era urât să iasă singur noaptea afară (BHrC, BPjPj, BUrUr, NZZ). Pielea copilului va fi pârlită de soare, precum pelincile lăsate prea mult şi se va face ca la ţigani (NSBj). Până la botez scutecele nu erau scoase afară de frică să nu fie plouate, pentru că pruncul îşi va găsi sfârşitul mâncat de lup, din aceeeaşi cauză (GBaBa). Şi cămeşuţile copilului erau înconjurate de precauţie: pe prima mama o cosea fără să se ridice vreodată de la lucru, continuu, pentru a nu merge viitorul fecior de multe ori în peţit şi să se înţeleagă bine cu nevasta (BDrS). Dacă se turna apă peste cămeşile uscate puse în ştiubei copilul „se usca", nu mai creştea normal (SFnFn), iar clătitul în apă curgătoare provoca boli digestive: „trece prin el ca apa" (NPtPv).

II. 10. Aşezarea nou-născutului pe pământ

După înfăşare, moaşa pune pruncul pe pământ (BBzBz, BTtTt, BtPlPl, GCzB, ICsC, ICuCu, IŞpŞp, NIR, NStT, VrSvR). O prima explicaţie vizează contactul direct cu glia: când va creşte, pruncul va lucra pământul cu drag (BBuB, SHB), va iubi munca (BtRmRm), nu va vinde moşia, ci o va mări (SVjVj), va fi legat de satul natal (VICş) şi va avea dragoste de ţară (BBuB). De

asemenea, copilul va fi „tare ca pământul” (SPnG), mănos, plin de roade şi binecuvântat ca el (BtII).

Tatăl ridica nou-născutul de pe pământ (IMB), ceea ce însemna că îl recunoaşte ca fiu şi îl iubeşte (NVnVn): „Dragu tati prim vlăstar /Şî la tata gospodar” (BtII). Copilul se aşeza pe o haină a tatălui întinsă pe jos, „să tragă cu el”, sau, dacă era fată, pe-o haină de-a mamei (SPP). Gestul ridicării aducea afecţiunea tatălui (BBsA), iar pruncul ţinea mai mult la persoana care îl lua de jos (BOH). Totodată, iubirea dintre părinţi era certificată de ridicarea copilului de la sol (VPrPr). Tatăl aşeza apoi copilul lângă mamă, făcându-i cruce, şi-i punea un bacşiş (VPdPd) sau îi spunea „Tu sî-l hrăneşti şî eu sî-l gospodăresc” (BtII). Alteori, îl lua de jos şi-l închina la icoane (ICpB), înainte de a-l duce lângă lehuză (NStST). Când i-l dădea acesteia el spunea: „Sî hie ca mini!” (BŞtcmR). Şi dacă formula aceasta nu se pronunţa, explicaţia aşezării nou-născutului pe pământ era că va creşte voinic precum tatăl său (NIS).

În alte situaţii, copilul era pus sub masă (BŞtcmR, GCzB, ISC) pentru a influenţa comportamentul şi sănătatea lui în mod pozitiv. Pruncul urma să fie bun (BBL, BŞtcmR, IPlB, NGmT), liniştit (BBL), cuminte (BPjBs) şi nu va plânge mult (BBL, BPjBs, BŞtcmR, NGnGn). Copilul va fi ferit de deochi (IBtM, SFoŢ), de *celi răli* (NBgT), nimic rău nu se va prinde de el (SFoŢ). Fata dată sub pat la naştere va fi ruşinoasă, „va avea perdea” în viaţă (NRcO). Şi acest rit folosea puterea magică a obiectelor: lângă pruncul înfăşat şi pus sub masă se aşezau sferedel şi bardă, dacă era băiat (BtII, SVjVj), sau o cusătură, daca era fată (SVjVj) ori furcă, fus, suveică (BtII).

II. 11. Naşteri deosebite

Copiii născuţi în afara legăturilor matrimoniale sunt numiţi „din flori” (majoritatea localităţilor), „buruienari” (BPjPj, BPtG, BtCpCp, BtCuA, BtDbDb, BtGeA, BtGeD, BtPlPl, BtVdVd, ICuB, IŞpŞp, NGnC, NII, NŢŢj, SŞM, VTvS, VrJP, VrTCl, VrVV, VrVVş), „buruienei” (GSvSv), „buruieni” (GCvCv, GGhGh, IHlHl, NGmGm, VIvIv), „florari” (BtLC, IBvBv, NBdD, VrBlBl, VrJP), „urzicari” (BtPlPl, SFvFv, SGlGl, SHH, SMoA, SSjSj, SŞM, SVmVm), căci sunt făcuţi prin urzici (ICuCu), „dudari” (BHmHm), „bitanci” (SDL), „bitongi” (BPgSn), „bâlioşi” (GCoCo), „baistruci” (ICsC, IŞpŞp), „gitani” (NChCh, NGţGţ, NHB, NPtG), „ghitani” (NPtPv), „gunoieri” (SMhPm), „şpuri” (SPoPo, SPsG), „pripas” (VrShB). Se crede că ploaia iscată din senin, cu nori pe cer, e semn că în acel moment naşte o fată mare (NFF). Numele copilului născut în afara legii sociale se hotărăşte de către instanţa bisericească (SUlUl). „Înainti vremi, la aiştea buruienari li pune popa. Doamni, celi mai hâdi numi li pune: Maxâm, Arcip, Irina, Maranda” (SŞM). Aproape toţi informatorii consideră că aceşti copii sunt deştepţi, norocoşi şi frumoşi, pentru că au fost concepuţi din iubire adevărată. Ei au şi alte calităţi: sunt veseli (BtMiC), vrednici (BBuB),

rezistenţi (NMdH), cuminţi (SBsBs, SDhDhm, SDM, SFmFm, SFnFn, SFvFv, SPlC, SPoPo, SStSt, SŞM), înţelepţi (ITgB), ageri (NPtD, SBzBz, SUlUl), îndrăzneţi şi pricepuţi (SDC), iubăreţi (BOrOr, GCoCo, IŞpH), drăgăstoşi (NBgBg).

Convingerile despre copiii gemeni diferenţiază fraţii între ei. Unul din ei e mai deştept, altul mai prost (BDmDm), cel care se naşte primul şi are greutatea mai mare fiind mai inteligent (BOH). Unul din gemeni va fi mai slab, celălalt mai voinic (BPgSn, SPoPo, SUlL), deosebirile dintre ei mergând şi spre trăsăturile morale (GGhN). Şi mai frecvent, se crede că gemenii nu supravieţuiesc (NCnV, NHB, NMdMd, SPoG), cel puţin unul din ei nu va ajunge la maturitate (GGG, IHlHl, ISrSr, ITgTg, NChCh, NII, NRcRc, SRB, VPrPr). Ei îşi iau norocul unul altuia (NMdMd). După unii informatori, decesul unui frate intervine dacă gemenii sunt de acelaşi sex (GCţCo, IIA, ISdSd, NBdD, NBţG, SUlL, VrMM), după alţii, sexul diferit impune disoluţia perechii (BPtG, BVL, IRgD, SURs, VOlOl). Atunci când nu moare unul din gemeni, se crede că va muri un părinte de-al lor (BOnTţ, BMtMt, BtMiR, GCvCv, GPP, GRR, GŢŢ, ITT, NBrBr, VAP, VLL, VLR, VTvS). Naşterea dublă se interpretează şi ca un semn premonitoriu, cel mai adesea de bun augur: belşug în ţară (SHB, VGrGr), noroc în casă (GGrGr, VGrGr). Alteori naşterea gemenilor este primită ca un semn că urmează războiul sau seceta (NGmT).

Legătura puternică dintre cei doi fraţi face momentul căsătoriei dificil şi există interdicţia ca ei să se căsătorească în acelaşi timp (BPpI, ITgC). Când pleacă unul din ei la cununie, celălalt nu trebuie să îl vadă (NBhBh) şi, atât cât dura ceremonia, fratele de acasă stătea în lanţuri, ca să se prevină moartea unuia dintre ei (GBhBh). Ritul este asemănător pentru căsătoria unui frate geamăn şi pentru cazul în care acesta moare: „ăla de pe urmă să scoate dân hiare – îl scoate unu care-i tot într-o lună cu ei. Se aduc hiare (lanţ de împiedicat cai) şi-i leagă de chicior şi-l întreabă altu din casă: –Ti faci frate cu cutare? – Mă fac. – Te lepezi de cutare? – Mă lepăd” (VrShB).

Naşterea nefirească aduce puteri taumaturgice copiilor, care pot vindeca prin atingere boli de ochi sau vitele bolnave (BtClP). Mama gemenilor este recunoscută în sat pentru abilitatea de a aşeza la loc oasele scrântite prin călcarea lor uşoară (BHrC, GCC, GCzB, IUM, VTnTn). Bolnavul aşează membrul afectat în prag, cu uşa deschisă, „să iasă rău” (GCzFv) şi femeia care a născut gemeni calcă şi iese din încăpere (GGhN). Bolnavul este întrebat ce vrea, doi copii de gemeni sau mână / picior scrântit(ă), iar el răspunde că nu vrea nici doi copii de gemeni, nici mână / picior scrântit(ă). Dialogul se poartă de trei ori (GGhN, VrSvR) sau de nouă ori (GCzFv), şi tot de-atâtea ori mama calcă pe articulaţia inflamată. Se întâmplă adeseori ca sătenii să o atenţioneze pe femeia ce a născut gemeni asupra puterilor ei de chiropraxie şi tot astfel să fie învăţată ritualul.

Copiii se nasc uneori cu fragmente din placentă lipite de cap. Se crede că acea *căiță* le va aduce noroc în viață (IMnMn, NStSt, SUlL) şi dreptate (IMnMn). Norocoşi vor fi şi copiii născuți cu dinți (NStSt), în timp ce copii care au o vertebră, două în plus în zona coccisului se consideră a fi însemnați cu coadă, specifică strigoilor (NSgSg).

II. 12. Copilul mort nebotezat

Naşterea dificilă şi prelungită ridica uneori suspiciunea că fătul a murit şi, de aceea, unele moaşe „botezau" copilul aflat încă în pântece (SFmFm, SVjVj), punându-i numele Ion sau Ioana prin repetarea de trei ori a formulei creştine (SHH). Acelaşi lucru făcea moaşa dacă pruncul se năştea mort: îi spunea cuvintele de botez dându-i numele Ion ori Ioana (IBvBv). În cazul în care o femeie năştea mai mulți copii morți la rând şi reuşea să aibă un nou-născut viu, el era botezat de doi veri drepți de pe linia paternă, purtând ambii acelaşi nume. Se credea că astfel pruncul va supraviețui (SUR). În absența apei, când expulzarea avea loc în medii neprielnice, copilul se putea boteza cu nisip sau pământ (GMtMt) pentru a evita o moarte în afara firii.

Cauzele pentru care fătul moare înainte de naştere sunt variate în mentalul popular. Cel mai adesea, se crede că pofta nesatisfăcută a mamei, munca excesivă, ridicarea unor greutăți prea mari, răceala, loviturile suferite la nivelul burții, spaimele şi supărările dăunează în mod fatal copilului nenăscut. Frecvent, se spune că păcatele mamei sunt pedepsite astfel. De asemenea, pruncul zămislit în ajun de sărbători sau chiar în ziua sfântă moare înainte de naştere (BBL, BCbV, BHD, VCsPt). Alteori, blestemul face imposibilă venirea pe lume în condiții favorabile (BtCuB, BtGeA, BtVdB, GCvCv, ICpP, ICuB, NPtPl), mai ales dacă e un blestem de mamă (ITgC). Copilul moare şi dacă mama este deochiată (NCCn, NIR, NRcO) sau i s-a făcut pe ursită (BPjBs, BtCnCn, ITtTt, NVnVn, SDL). Suita de interdicții şi tabuuri impuse gravidei conține numeroase situații care pricinuiesc moartea fătului.

Şi cei morți în pântecele mamei şi pruncii care nu supraviețuiesc după naştere suficient pentru a fi botezați de moaşă au un parcurs ontologic nefast. Numiți şi *cherzături*, ei devin moroi (BtPlPl, BtSmR, BtŞnŞn, ICpB, IŞpH, NDlDl, NGmT, NStT, SAA, SCpI, SDL, SFnFn, SFsFs, SGlGl, SPjD, SPlC, SURs) sau strigoi, credință ce denotă o contaminare cu universul obiceiurilor funebre (BtŞnŞn, GMtMt, ICpB, ISL, NŞG, SFmFm, SHB, SMşB). Transformarea are loc după şapte ani, dacă nu este îndeplinit ritualul specific (NSgSg, NStT, SFmFm). Pruncul mort nebotezat nu va avea lumină pe lumea cealaltă (BPjBs, VTR), nu intră în rai (IMcR, VRbD), ci în iad (IHH, NBțG). Ipostaza malefică creştină ia locul alteori moroiului. Pruncul nebotezat devine diavol (BtCuA, SBaBa) „se face din el necuratul" (BtMiR) şi casa la care s-a născut este lipsită de noroc (SBaBa). El are după moarte reprezentarea unui

înger surd (BtCuM, BtŞnŞn) sau a unei ciori, până la dispariţia mamei, după care pruncul nebotezat devine o pasăre albă şi îşi află liniştea (BDfC).

Moroii sunt recunoscuţi prin sunetele pe care le scot pe timpul întunericului în locuri considerate impure. Ei apar în toiul nopţii pe la poduri (BtPlPl) ori pe unde au fost îngropaţi. Sunt auziţi cum plâng în grădină (BtSmR), la marginea cimitirului (GBhBh, NStT), în afara lui (VrRŞ) sau în spaţii alese la întâmplare (BtŞnŞn). Adeseori, vin la casele unde au fost născuţi pentru a cere botez (NSgSg, SHB) şi pentru a-şi striga mama (BDfC). Glasul lor se aude pe sus, noaptea, spunând „Vai, vai, vai, vreau botez!" (SFmFm). Alte relatări despre vaietele moroilor dezvoltă drama de a se afla în afara legii pe care o are firea: „Vai şi vai şi vai! Cini ne-o făcut pi noi..." (VBzR), „Vai de mine şi de mine, dar mai vai de cei ce m-o făcut pe mine" (SFnFn), „Vai dgi noi şi dgi noi, /Cini ni-o facut pi noi, /Cî nu sîntem botcizaţi /Şî nu sântcem legiuiţi" (SDL). Păcatul de a-i fi lăsat să moară este considerat foarte grav (BHmHm, NDlRg, SHM, SHR). De aceea, uneori copilul era botezat post-mortem de către preot, înainte de a fi dus la cimitir, la slujbă asistând şi cel care trebuia să fie naşul (GCzB). Cine este surprins noaptea de vaietele lor trebuie să folosească o batistă sau o bucată de pânză (SFmFm, SSjSj) în care leagă doi bani (SFmFm) şi să spună cuvintele de botez în direcţia vaietului, dându-i numele Ion sau Ioana (BtŞnŞn, SFmFm, SSjSj). Şi fără batistă, formula repetată de trei ori (SDC) face să contenească plânsetele.

Atunci când femeia nu-l înhumează în taină, pruncul este îngropat fără cruce (BtRţC), în grădină (IUM), mai frecvent, în capătul cimitirului (BtII, BtPlPl, BtRţC, GBhBh, NBgV, NSgSg) sau deasupra altui mort (BCşCş) şi nu i se face slujbă de către preot (GBşP, SDM). Răscumpărarea statutului de damnat are loc în timp, prin botezuri succesive. Mai mulţi ani la rând, de 7 ianuarie, când se sărbătoreşte Sfântul Ion, copilul este creştinat obligatoriu cu numele Ion sau Ioana, folosindu-se agheasmă de la Bobotează (toate satele investigate). Aceasta se aduce de la trei biserici (BtII, GBhBh, GCzFv, GGhGh), din trei sate (GBşP). În alte localităţi, agheasma provine de la şapte biserici sau mănăstiri (IBP, NBhBh, NBţG, NDlRg, NSgSg, NStT). Moaşa era cea care purta apa sfinţită la mormânt (SPoPo). În majoritatea cazurilor se stropea mormântul, alteori agheasma era turnată prin două mosoare de la războiul de ţesut (BtCnCn). Botezul pe mormânt de la Sfîntul Ion se repetă trei ani (BtII, NBhBh), şapte ani (BtCnCn, SHH) sau chiar de nouă ori. De fiecare dată, persoana care duce agheasma refuză să vorbească sau să privească înapoi (SFnFn).

La botezul post-mortem vine şi naşul (BtPlPl, BtRţC, GCzFv, GGhGh, GGhI, NSgSg, NStT). De fapt, întreaga ceremonie copiază gesturile înfăptuite la botezul normal, din biserică, dar numai în primul an, următorii fiind destinaţi pentru stropirea mormântului cu agheasmă mare. Naşul aduce lumânare, crijmă, haine, faşă, dar şi punţi (BtPlPl, NBgV, NDlRg, NSgSg, VDlDl). Dacă nu aduce

punți, peste mormânt se întinde obligatoriu crijma (GCzFv, NDlRg, NStT), o pânză albă de doi metri (NSgV). Crijma de pe mormânt se dă de pomană mamei cu lumânare şi material de o bluză (NSgSg). În situația în care nu se ştie unde e mormântul pruncului nebotezat, ritualul se face la groapa unei rude (NDlRg, NSgSg).

Naşul dă de pomană un rând de haine pentru copil (BDrS, GGhGh), unui copil care are vârsta celui dispărut, dacă ar fi trăit (BDfDf, NBhBh). Din hăinuțe se face o păpuşă, ca dublu al celui dispărut şi botezat acum. După oficierea slujbei, păpuşa se desface şi hainele sunt date de pomană unui copil (GBhBh). Mama face pom pentru pruncul pierdut (BtII, NBgV, NDlDl), pune în el o scară din aluat şi un colăcel (NSgV), bomboane, covrigi, ciocoaltă (NDlDl). Acesta se scutura acasă (NDlDl). Tot aici se dă de pomană peste prag (NStT).

Toată acestă grijă are menirea să remedieze condiția impură, contrară pruncilor care mor *în mir*, adică imediat după botez. Aceştia din urmă sunt fericiți (GBzB), fiind imaginați sub formă de fluturi (NBgV) sau îngeri (BtCpCp).

II. 13. Agheasma lehuzei

După terminarea treburilor imediate naşterii, moaşa pleca la preot pentru a face agheasmă, care mai purta şi numele de *apă* (BLO, BOrOr, BŞtcmR, BUU, NPeT, VrMrP) sau *rodină* (BtDaE). Momentul ales pentru curățirea rituală a lehuzei şi a casei, în majoritatea localităților investigate, urma îngrijirii lehuzei şi copilului din ziua naşterii. Alteori, în funcție de oră şi de trebuința moaşei în preajma celor doi, agheasma se făcea a doua zi (BMtŞ, BtSmR, BtŞnŞn, GMtMt, GNP, NStT, SMoA) sau, cel mai târziu, în a treia zi de la naştere (BDmDm, BŞtcmR, BVL, BtCnCn, BtGeD, BtŞnŞn, GCoCo, GMtMt, GTcTc, ILH, SMoA, VrBlBl, VrMM). Motivația pentru amânarea slujbei de sfințire a apei până la a treia zi era că atunci „începe lehuza sî sî poarti mai bini prin casî” (BtCnCn).

Peste tot în Moldova, moaşa pleca de la casa lehuzei la biserică, ducând cu ea o cană (în majoritatea satelor), o ulcică cu apă neîncepută (ISL), un *cofer* (GCzCzv), o oală de un litru (GTT) sau o sticlă cu apă (VTnTn) şi busuioc, peste care preotul slujea molifta. Alteori se ducea şi o găină, ca plată pentru părinte (NVnVn). Revenită acasă, moaşa folosea apa sfințită pentru a curăți în mod magic lehuza, copilul, pe sine şi toate locurile contaminate de naştere. Prin agheasmă se spălau *spurcăciunile* (BŞtcmR, GMtMt, NSgV), *păcatele* (BMtR) şi erau alungate duhurile rele (NŞG). Lehuza era *grijită frumos* (BtGeD), adică spălată cu apă în care se punea floare de fân, ca mama să fie uşoară şi să miroase ca fânul verde (BCşCş). În apa de baie se turna din apa adusă de la preot (GCțCț). Astfel, se considera că lehuza era curățată chiar cu agheasmă, printr-o înmulțire simbolică a apei sfințite. Primul uz era, aşadar, destinat curățirii ei

(BGG, BLO, GCoCo, GRR, ILH, ITnS, NPeT, NStT, VAP, VTnTn). În plus, lehuza gusta apa sfinţită (GCţCţ) şi îşi spăla ochii cu agheasmă (BPtG), mâinile şi faţa (BHB, SŞdŞb, VrMrP), obrajii şi mâinile (NFF).

Şi în baia copilului se picura agheasma (VrMrP), ceea ce făcea la nivel simbolic ca puncul să fie spălat în apă sfinţită (BHB, BLO, GCoCo, GRR, ILH, VAP, SMoA). Şi lui i se dădea în gură din vasul purtat de moaşă (SFmFm). Lehuza şi copilul se spălau zilnic cu agheasma de la trei zile (GBaBa). Alteori cei doi erau doar stropiţi cu apa sfinţită (NZZ).

Moaşa însăşi se purifica prin intermediul agheasmei (BGG, GCoCo, ITnS, IŢgŢg, NStT, VTnTn, VrMrP). Curăţirea ei avea aceeaşi stringenţă ca a lehuzei, căci mâncarea nu putea fi atinsă de nici una, înainte de moliftă şi spălare (NStT, NVnVn), „Moaşa după ce moşe nu putea să mănânce cu mâna, dacă nu-i făcea agheasmă, lua de nevoie cu furculiţa, dacă nu era preotu” (NIcA). O mică parte din apa sfinţită era păstrată până la botez, pentru a se spăla naşa cu ea (GCoCo).

Casa purta şi ea semnele întinării prin naştere şi moaşa avea grijă să o stropească bine cu agheasmă (BPtG, BtMiC, GCţCţ, GNP, ISL, IŢgŢg, IUM, NFF, NPeT, VTnTn, SSvSv, SVaVa). Sfinţirea locului de naştere (ITnS) continua cu obiectele din jurul lehuzei (BMtŞ) şi spaţiul prin care umblă ea (BtDaE). Moaşa „strope curtea tot, unde trebuia să meargî lehuza” (SVaVa).

Pe lângă funcţia de purificare, ritul căpăta şi un sens apotropaic: mama şi copilul erau feriţi de vedenii şi vise urâte (VAP), nu dădea peste ei un *vânt rău* (NHB), de copil nu se apropiau duhurile rele (BtVdB) şi-i mergea bine (VrBlBl), iar în casă nu intra necuratul (VrBlBl). Datorită acestei molifte, lehuza se ridica la o săptămână după naştere plină de putere (GTT).

II. 14. Prima alăptare

În toate localităţile din Moldova există convingerea că pruncul trebuia alăptat prima dată de mamă, chiar dacă lactaţia întârzia. Pregătirea pentru supt impunea spălarea sânilor cu agheasma adusă de moaşă (NBgV, NVnVn, SFmFm, SMoA, SPP). În momentul în care moaşa îi dădea copilul mamei la sân, îi spunea: „Hai, (cutare), la izvor /Sî sî umpli al tău ulcior, /Laptili di la Dumnezeu /Sî fii al tău izvor” (BtII). Lehuza storcea câteva picături înainte de alăptat, pentru a evita constiparea pruncului (NŞŞ).

Explicaţia generală pentru obligativitatea de a fi hrănit de mamă este că pruncul are nevoie de colostrul secretat înainte de laptele propriu-zis. Cel mai frecvent, acesta este numit *coraslă* sau *corastă* (NBdBd, VrRŞ) ori *colastră* (SVjVj). Femeile ştiu din vechime că fiecare mamă are o formulă individuală de colostru (ISdSd), o „coraslî anumi pintru copchilul ii” (BtGeA) şi copilul trebuie să primească substanţele secretate special pentru el (BtCuM, GŢŢ, VBzBz, SVjVj). Considerată foarte sănătoasă (BUU), corasla îl întăreşte pe nou-născut (BGG, GMvMv, ISC) şi-i dă putere (BCşCş). Corasla îl „întăreşti ca pi nel,

viţăl" (GPP) şi copilul capătă *cheag* (VGC), *rânzî* (NGţGţ, SPnG). Astfel sunt evitate problemele digestive (VAP), copilul are *stomagu* bun (NGţGţ), „se curăţă" (SLL), adică elimină meconiul şi nu se îmbolnăveşte (VrRŞ, VRRţ). O altă explicaţie fiziologică o reprezintă ideea că alăptarea imediată îi face mamei „ţâţa bună" (SLS) şi lactaţia va fi suficientă pentru creşterea sănătoasă a copilului.

În plan afectiv, primul lapte supt de copil are puterea de a-i lega pe cei doi (BtRsRs). Mama îl îndrăgeşte cu putere (BLO, IOO), iar pruncul se ataşează puternic de ea (BtCoCo, BtŞtŞt, BtVdB, IŞpŞp, ITgBz, NRdB, SVaVa). Când va creşte, el nu va fi tentat să plece de lângă mamă şi va fi apropiat familiei (NDV), se va ţine de casă şi gospodărie (ISnS), nu se va înstrăina (NVA). Prin colostru, copilul îşi moşteneşte părinţii la nivel caracterologic (IMlMl), ia *năravurile* mamei (BVGd). Tot astfel îşi suge norocul de la mamă (NHB) şi va fi norocos în viaţă (BtVdB, IMşMş). Casa lui va fi îndestulată şi nu va avea nevoie de hrana adusă de străini (NŢŢj).

Prima alăptare e bine să fie făcută într-o anumită poziţie. Mama îşi punea copilul pe mâna dreaptă (BOrOr, ICuCu, VrSvD), ca să aibă parte de dreptate în viaţă (ICuCu). Copilul trebuie să sugă din sânul drept mai întâi, ca să nu fie stângaci când va creşte, să folosească preponderent mâna dreaptă (BtII, BtPlPl, BtRţC, GCzB, GTcTc, ICuCu, IRgD, NBgV, NBhBh, NBţG, NDlRg, NMdMd, NSBj, NŢŢj, NVA, NZZ, SBzBz, SFnFn, SUlL) şi să meargă bine în viaţă (BtPlPl, NDlRg), să calce cu dreptul (GBhBh). „Dacă îi dă prima dată din sânul stâng, copilul va face totul cu stânga şi nu va avea îndemânare" (SBzBz). Alăptarea din partea stângă face să îi meargă rău pruncului (NZZ). Uneori copilul era dat la alăptat la o ţigancă pentru a deprinde repede vorbitul (IRgRg) şi ca să nu se deoache (GBhBh, GCzCzv).

Implicaţiile nefaste ale primei alăptări de către o femeie străină sunt numeroase şi complementare la nivel cauzal cu beneficiile rezultate din colostru. Absenţa acestuia este principalul inconvenient (IIA, BŞtcmR) din care decurge o disfuncţie gravă pentru dezvoltarea copilului: face *pinticăraie* (BtRmRm), îl strică la pântece (BMcMc, BtCuA, BtCuM, VPrPr), la stomac (BtGeD, GGT, IBP, SFrFr, SPjD, SSdSd, SVaVa, VVoO) şi îl doare burta (BDfC, ICuB, NZZ). Faptul că nou-născutul „schimbă laptele" (BDrDr, BOnD, BtUţS, SBtBt, SHR, SMhMh, SVvVv, VrVVş) atunci când este, în sfârşit, alăptat de mama sa, îl îmbolnăveşte (BtUţS, GCU, GRR, IMcMc, NPpB, NRcRc, SAA, SCfCf, SGlGl, SMhPm). Laptele mamei nu se potriveşte cu al celeilalte femei cu lactaţie (BOnB, NPpB, SClB, SSaP, VrBlBl) şi copilul face *rosuri* (IMcIz), colici. Ca urmare gravă a privării de colostru, pe copil „îl dălăceşte la pântece, face un pântece cât un sac" (NIB).

Dacă pruncul nu suge prima dată de la mama lui, laptele acesteia dispare (BLPr, GMnMn, IBV, IMnU, NCnV) sau scade (GCzB, IPlB, VVşVş), fiindcă

femeia străină îi ia mana (BtPlPl, ICpP, IPlB), adică îi fură laptele (BMtŞ, BOH, BOrOr, BPjBs, BtDbDb, ICpB, ILH, IPşB, NPşPş, SZC, VrTtBv). În cazul în care lehuza era nevoită să-şi dea copilul altei femei la alăptat, aceasta îl şterge la gură imediat după ce l-a hrănit, ca să prevină raptul (BOH). Un alt inconvenient este de natură morală, căci copilul femeii care l-a alăptat pe nou-născut devine „frate de piept" (BPtG) şi o eventuală căsătorie între ei este exclusă.

Pe patul femeii lehuze nu avea voie să se aşeze o mamă care încă alăptează (BtCnCn, BtGeD) din aceeaşi pricină. Lactaţia este preluată exclusiv de una din ele, cel mai frecvent de femeia care a născut de mai mult timp (BBsA, BŞtcmB, BtDaE, BtGeD, GGhGh, GTcTc, NZZ), dar şi de lehuză (BtGeD), care o lasă pe vizitatoare fără lapte. Când se constată că venirea unei femei cu sugar a produs dispariţia laptelui în acest mod, este chemată acea mamă şi rugată să stropească patul lehuzei cu lapte din sân (BBsA), pentru a restabili lactaţia lehuzei.

Grija pentru lactaţia suficientă este permanentă. La primul drum la părinţii lehuzei cu copilul, mama femeii stropeşte pragul casei cu o cană cu apă, pentru a influenţa pozitiv cantitatea de lapte secretată (GCvCv). Alăptarea copilului după o lungă perioadă în care mama a fost ocupată cu munca trebuie să se facă şezând pe un fier, un cuţit (IPşS), pentru a evita tulburarea digestivă şi neuropsihică a copilului.

În majoritatea satelor investigate, starea de sănătate a femeii chemate să-l alăpteze întâia oară pe prunc ridică mari suspiciuni, pentru că astfel era expus copilul la probleme medicale. Calitatea laptelui este, de asemenea, sub semnul întrebării (BHrO, ISrH). Adeseori există posibilitatea ca femeia cu lactaţie să nu fie curată ritual (BLpLp, BSoC, IIA, NBdD, NDlRg, NGnGn, NIcA, SDM) şi copilul se spurcă (IMţMţ, NBdBd, NBdT, NChB, NŞG). În consecinţă, copilul face bube (BBuB, ITtTt, SDaO, VrPfPf), *roci* (IMB, NDlDl, NGmGm, NII, NVnL, NVnVn). Neîndeplinirea condiţiei de a fi curată atunci când alăptează provoacă şi deochi pruncului (GMnMn, SDC). Mai mult, primul alăptat de către o femeie străină îl lasă fără noroc în viaţă (GCţCo, ITgC, NCCn, VRV) şi nu-i merge bine (SHrHs). O repercusiune gravă vine din sexul celor doi copii, al femeii ce alăptează şi al nou-născutului: când sugarul ei este fată, cel hrănit moare, dacă e băiat (SFrFr). De asemenea, nou-născutul piere de este alăptat prima dată de o gravidă (SFrFr).

Copilul care a supt prima dată de la o străină nu va ţine la mama lui (BBlBl, BtGeA, SŞTm, VŞtB, VŞtCţ), nu o va asculta (BtLL), se va înstrăina de ea (BGfB), ba chiar o va uita (ICuCu). El va fi mai ataşat de femeia care l-a alăptat (SDhDhM) şi va asculta de străni (ISrB, SFnFn) pentru că nu va ţine la nici unul din părinţi (BtGeD, IVsVs, SFmFm). Prin cea dintâi alăptare „i se schimbă sângele" (BtPlPl), culoarea şi înfăţişarea (VTnTn) şi va fi urât de părinţi

ori se va despărți repede de ei (BtPlPl). Pe cealaltă lume copilul nu va fi al mamei, pentru că nu laptele ei l-a băut prima oară (ILB).

Aşa cum nu va fi legat de părinți, tot astfel nu va ține la femeia lui după căsătorie (NChCh). Pentru că nu are noroc pe lume, îşi va schimba mereu partenera sau partenerul (SFsFs), va umbla din casă în casă (VLR), mereu îndrăgostit de altcineva (SMM). Ca adult va fi, deci, uşuratic (BBL, NGmT, SMşB), tipul pe care „nu-l mai strângi acasă" (NGmT), va fi *uşărnic* (BBzBz, BOrOr), pentru că nu l-a alăptat mama lui. Nou-născutul preia năravurile femeii care l-a hrănit (GBcH, IBtM, IPbP, IȚgȚg, SVmVm), cel mai sigur, dezvoltând obiceiuri rele (NBgT, NPtS). Copilul va fi rău (ISrSr) şi mincinos (BtLC, BtMiMi, BtSlD, BtSlSl, ICpP, IHHm, SMoA, SStSt, SUlL). Uneori motivația pentru predispoziția de a spune minciuni este că femeia care l-a alăptat nu avea, de fapt, lapte (ITtU, SBsBs). Nici inteligența copilului nu este satisfăcătoare, dacă nu a supt mai întâi de la mamă. El are mintea împrăştiată (IScSc), nu are ținere de minte şi învață greu orice (BtClP), începe treburile fără a le sfârşi vreodată (IScSc).

Pentru că „mâncarea din sat e fără saț" (ITgB) sau pentru că acea femeia care i-a dat să sugă era flămândă (BtCuCu, BtII), copilul va fi veşnic nesătul (NBhI). Pe de altă parte, mamele îşi doreau un copil mâncăcios şi pentru aceasta aşezau „un tăbultoc cu făină" sub fundul femeii chemate (BtCnCn).

II. 15. Ursitoarele

Soarta copilului este decisă, în mentalitatea populară, de vorbele ursitoarelor sosite la casa lehuzei. Ele sunt imaginate cel mai adesea drept femei (BBsA, BtGeD, BtRpR, BtRsRs, BtVdB, GBhBh, ICsCz, IScB, SPoPo, SSdSd, SVjVj), cu puteri mari (NVA), ce nu pot fi văzute decât de gravida aflată în travaliu (BtVdB), de copil (NSBj), de moaşă în timpul somnului (GGG) sau de către oamenii „curați" (SPoPo). Alteori se spune că sunt fete (BDfC, IVsVs) surori (ITgB). Aparența lor umană se disipează în alte relatări, pentru a lăsa loc supranaturalului: ursitoarele sunt zâne (BBuB, BOO, BtSlSl, GGhGh, IMlMl, NBgV, NVA, SSjSj), duhuri (BLO, NBdT, NBgV, NDH, NPlPl, SMoMo), *dzori* (IIA), năluci (BBL). Alte reprezentări întâlnite sunt porumbeii (BtMiR) şi îngerii, ca influență creştină (BtMiR).

În majoritatea localităților investigate, ursitoarele sunt trei. Se crede că vin în număr fără soț (IMlMl), celelalte variante ale mărimii grupului fiind pe această coordonată: cinci (SSmȚ), şapte (IBtM) sau nouă ursitoare (BDfC, BMtPr, GCzCzv, ISL, IVsVs, NBgBg, NBgV, VGvO) vin să hotărască destinul nou-născutului. Se crede că la fată vin mai mult de trei (VTvS). Mai rar, se spune că ar fi doar două (BBlBl, VVoO) sau douăsprezece (BDmDm, BtŞnŞn, ILB, SUlL), dintre care numai trei hărăzesc pruncul (ICsC).

Ursitoarele vin sub protecţia invizibilităţii la fereastra încăperii în care se află lehuza. Ele ajung înaintea naşterii (GSS, ITgB), sau chiar în timpul chinurilor (ICpB, VrSvR). Se crede că ursitoarele menesc pruncul imediat după naştere (în numeroase sate) sau pe parcursul primei zile, una dimineaţă, una seara, alta la miezul nopţii (NBgT). O altă repartizare ocupă timpul nocturn: o ursitoare soseşte înainte de miezul nopţii, alta după şi a treia înspre ziuă (NHB). Ursitoarele vin toate odată în seara zilei când s-a născut copilul (GGrGr, IMB, ISC, ITgC, NŢŢj, SDC, SPjD, VVoO), până la 12 noaptea (NBgBg), în decursul nopţii (BDfC, GMtMt, IMsMs, ISrSr, NChCh, NIS, NVnN, SFrFr, SSdSd) ori tocmai în zori (SPsA). Venirea lor se repetă trei seri de-a rândul după naştere (numeroase localităţi), până la miezul nopţii (BŞtcmB) marcat de cântecul cocoşilor (BVGd), ori chiar în cumpăna dintre zile (GBşP, VRGi). Alteori se crede că vine câte una, timp de trei seri (BOrOr) sau vin odată marţea, joia şi sâmbăta pentru a ursi (SHH). Atunci când vin doar marţea, lehuza nu are voie să toarcă, printr-o asimilare cu divinitatea hebdomadară (NDV). Există convingerea că ursitoarele vin abia într-a treia seară (numeroase loc alităţi), după ce a fost spălată lehuza (VIvPg). Alteori, venirea lor intârzie până în a noua zi de viaţă a pruncului (VrSR) sau până la botez (BMtPr, BOO, BtŞtŞt, NRcO).

Cele trei ursitoare care predomină în imaginarul tradiţional au funcţii diferite în timpul ursirii. „Una prevesteşte binele, alta cumpenele, iar alta traiul” (IMsMs), „una îi dă viaţă, alta îi dă norocul şi alta moartea” (IVsVs). Cea mare e ursitoarea care toarce firul vieţii, cea mijlocie – soarta care spune păţaniile noului născut şi a treia – Moartea, care rupe firul vieţii (GGhGh). E limpede de ce sunt identificate şi ca tinereţea, bătrâneţea şi moartea (BUrUr). Cea din urmă are însă decizia finală (GBhBh) şi este respectată în consecinţă: „cam una-i ursâtoare” (SSjSj), „una urseşte di ghini, una di rău, întreabî pi a treia şi cum hotărăşte ea aşa va fi norocul copilului” (VrVV). A treia ursitoare este cunoscută şi după infirmitatea pe care o are: „a mai rea-i Şchioapa” (VrTtBv), „se zice că ultima e şchioapă. Şî trebuie să te supui întâmplărilor zicând: «Aşa a zis Şchioapa»” (VrRŞ). Invaliditatea devine explicaţia pentru răutatea prezicerii: dintre cele „trei femei de vârste diferite, una-i şchioapă, una-i ciungă – de-asta-s răli – alta-i frumoasî, todeauna dă la copil numa bini. Aceia şchioapî cicî-i mai puternicî, dac-o superi, ursăşti şî aşa sî faci. Aia frumoasă n-ari puteri” (GBhBh). Fiind rele sau bune (BBuB, SBzBz), ursitoarele se contrazic asupra soartei copilului şi are loc o dispută (BBuB, BtII). Alteori, se crede că ele ursesc după numele lor (BTtTt) sau după ceasul în care s-a născut copilul (NStT). Ceasul bun atrage un destin fericit (NBhI) şi copilul va fi deştept (NHB). Puterea lor de a soroci copilul este anulată dacă, în timpul travaliului, mama însăşi îşi urseşte copilul şi se gândeşte să fie bun, cuminte, norocos (SBzBz).

II. 15. a. Masa ursitoarelor

Ursitoarele sunt înduplecate prin daruri (BPtF, BtUţS, ILB, VrBlBl) lăsate peste noapte, pe o masă din camera nou-născutului (majoritatea localităţilor) sau chiar pe fereastră, unde vin ele (GGhGh, ICuCu, ILnG, IRgRg, ISrSr, IVsVs, NHB, NZZ, VCsPt, VPdPd, VrBPr). „Dacî li sî lasî di mâncat şî di băut nu fac rău" (IŞpH) şi nu se supără (IPşS). Masa trebuie să fie încărcată cu de toate (BDmDm, BHrPr, BOO, BUU, GBşP, NCnV, VrTG), „să găsească masa bogată ca să-l ursească bine" (VrRŞ), „sî găsascî masa plinî, masa Ursâtoarilor, ca sî aibî copchilu cela noroc în viaţî. După cum găsăsc" (BDfC). „Cum îi masa, aşa îl ursa" (BBsA). „Dacă găseşte masa încărcată îl urseşte bine, dacî o găseşte goală, îl urseşte rău" (VrRŞ). Se crede că ursitoarele vin flămânde (VrRŞ) şi dacă au ce mânca menesc de bine (NVA), „Care mănâncă a plecat împăcată, care nu mănâncă a plecat supărată şi nu e bine de copil" (VrMM). În mod generic, se spune că trebuie lăsată mâncare (BDfC, BtGeA, BtGeD, IŞpH, NGnGn, NVnN, SRB, VIvIv, VrMM) în trei farfurii (BPpI) şi băutură (BDfC, BVGd, BtGeD, IŞpH, NGnGn, NVnN, SRB, VrRŞ). Ursitoarele nu trebuie vorbite de rău, fiindcă se răzbună (BtGeD).

În cele mai multe sate, *masa ursitoarelor* conţine pâine, însoţită de sare – ca să ursească cu noroc (BOH) – şi vin. Ca variantă pentru pâine sunt puşi covrigii (VrRŞ) şi trei turtiţe (BtII). Foarte importantă este făina pusă într-o farfurie (BPtG, GBhBh, GCzB, GGhGh, GRR, GVlVl, VrBlBl, VrVVş) sau sită (GBaBa, VIvPg). În centrul farfuriei se aşează paharul cu vin, iar pe margine, în formă de cruce, se pune zahăr, pâine, bani şi busuioc sau o floare (GTcTc). Alteori se foloseşte mălai (GRR, GTcTc, GVlVl, VrBlBl, VrTtBv) şi sare (GVlVl). Moaşa şi lehuza pregătesc friptură (IBvBv), sarmale (IBvBv) pentru ursitoare, pun ouă (GCdCd, GCzB, VrVVş), untdelemn (VrMrP) şi caş (VrSvR) pe masă. Tot acolo se aşeaza ceapă (GBaBa, GMnMn, VrPfPf, VrTtBv), tăiată în patru (VrTCl) în care s-a presărat zahăr (GŢŢ). Zahărul apare foarte frecvent pe *masa ursitoarelor*, în majoritatea localităţilor. Alimentele dulci sunt prezente sub diverse forme: miere (SVmVm), plăcinte (BOrOr, BtGeA), prăjituri (NHB), cozonac (BMtŞ), biscuiţi (SLS), dulceţuri (VrSvR), bomboane (GCzB, VrTG), alviţă (VrBlBl). De băut se lasă rachiu (GMnMn, GRR, IBvBv, ILH, NZZ, VTvS, VrSvR), lapte (BPtG, GCzB) sau apă (BMtS, GTT, ILH, ILnG, IRgRg, NBdD, NRcO, NSgV, SLS). Cu apa de pe masă se spală apoi mama şi nou-născutul (NIB). Uneori, în timpul aşezării mesei se spun cuvintele următoare: „Luaţi şî beţi /Şî mâncaţi /Şî pi ... o lăsaţi" (VRGi).

Pe masă se mai pun şi seminţe variate, pentru a influenţa sorocirea în acest plan (VIvIv). Astfel, ursitoarele găsesc grâu (BOrOr, VrMrP, VrShB, VrSvR), porumb (VrMrP, VrShB), orez (VrMrP, VrSvR). Tot în directă legătură cu ocupaţiile milenare, se lasă pe masă lână (SBaBa), ca să aibă pruncul noroc la oi

(VrVV), bumbac (SBaBa). Cu acelaşi scop se pune păr de la diverse animale din gospodărie (GCzB) şi un fuior de cânepă (BtII). De asemenea, peste noapte rămân bani printre daruri, în numeroase localităţi. Căldările din casă se umplu cu apă, iar darurile sunt însoţite de o lumânare (IVsVs, VrBPr).

Abilităţile viitoare ale pruncului se sugerează ursitoarelor prin aşezarea pe masă a unei cărţi (BCşCş, BOrOr, BPtG, GCzB, GTT, VCsPt, VIvPg, VrBdBs, VrBlBl, VrMrP, VrShB, VrTG, VrTtBv, VrVVş), a unor caiete (GBhBh, GGhGh, GTT, VrBlBl), hârtie (BŞtcmR), creioane (BCşCş, BOrOr, GBhBh, GCnCn, GCzB, GTT, VrBdBs, VrMrP, VrShB, VrTG, VrVVş), a unui pix (GBhBh), toc (VCsPt) sau prin cerneală (GBhBh). La băieţi se pune fluier, fierăstrău, iar la fete ac şi andrele (VIvPg). Pentru a fi lumeţ, băiatului i se aşază pe masă muzicuţă (BŞtcmR).

Se recomandă ca în acea noapte să nu se doarmă (SBaBa), în încercarea de a surprinde sorocirea. Proaspăta mamă visează ce viaţă va avea copilul (GŢŢ, IMşMş, VrBlBl, VrVVş), dacă „e bună la Dumnezeu” (GCnCn), şi ce meserie va face (GVlVl). Altădată moaşa primea indicii pe cale onirică (BtII, GBhBh, GVlVl). Dimineaţă se urmăreşte ce obiect a fost mişcat de la locul lui pentru a interpreta la ce are noroc copilul (GCzB). În strachina cu făină se vede urma ursitoarelor (GRR), „cum mergi ursâta” (GTcTc). Semnele duc din centru către unul din colţurile farfuriei unde se află ori zahăr, ori pâine etc. şi acesta era simbolul pentru viaţa pe care o va avea copilul (GTcTc). Bucatele de pe masă se împart (VrTG), turtiţele de pâine find date de pomană la copii (BtII). Înainte vreme, lua moaşa darurile (VrBlBl), pâinea şi vinul (BCşCş). Uneori masa ursitoarelor se încarcă până la botezul pruncului (NCnV).

II. 16. Slobozirea casei

Pentru purificarea gospodăriei în care a născut femeia se face a doua oară agheasmă. În majoritatea localităţilor se numeşte molifta casei (BCV) sau chiar agheasmă. Ca şi în cazul apei sfinţite imediat după naştere, circulă şi denumirea de *apă* (BDfC, BDrDr, BŞtcmB, IDbDb). Sătenii mai numesc acest obicei *rând* (NBdP, NRcO, SBrM, SFoO), *slobozenie* (ISrB), *slobozie* (GBcH), sfinţenia casei (VrBPr) sau sfinţirea apei (SDbDb). Ea se face la opt zile după naştere, în cea mai mare parte a satelor, variantele acestei perioade fiind şapte zile (BtHdHd, BtMiPn, NBhBh, SBrM) sau nouă (BtDbDb, GNP, IPrPr, ITtU, SDbDb, SLS, SVtVg).

Cel mai adesea, vine preotul acasă la lehuză pentru a-i citi molifta şi a face agheasma. În celelalte cazuri, moaşa pleca la biserică şi aducea de la părinte apa menită să cureţe ritual gospodăria. În cadrul acestei molifte se pune şi numele copilului (BtII, NDlDl, SClB), ales prin deschiderea cărţii sfinte în mod aleatoriu. Despre acel nume se spune că „i-o chicat din apă” (IRR). Atunci când starea de sănătate îi permite, lehuza se duce la biserică şi ia copilul cu ea, iar

după moliftă trece pe la biblioteca sătească să citească o carte, pentru a induce abilităţi intelectuale. Dacă era băiat, lehuza merge pe la bufetul local ca în viitor fiul să fie „vesăl, dischis, jucăuş” (SMşB).

Moaşa spăla lehuza cu agheasma peste care s-a slujit molifta prin picurare în apa de baie (BtCuCu, GGhN, IMnMn, IRR, NBrBr, NStSt, SRB, SSjSj, VrSR). Lehuza se spăla pe faţă (NDlRg) şi pe sâni (NDlRg, SFmFm), iar moaşa se curăţa pe mâini cu apa sfinţită (BtDbDb, IMnMn, SRB, SSjSj, VrRŞ). Pruncul era şi el spălat (GPP, NVnN, SRB, VrPP, VrSR) şi i se dădea să bea agheasmă (SFmFm), ceea ce făcea şi proaspăta mamă (BtCuCu, GPP, VrRŞ). Dacă nu-i spăla, moaşa stropea mama şi copilul (IPlB), precum şi prin casă cu apa sfinţită (IBV, IPlB, SFmFm, SSjSj, VrRŞ). Era curăţat astfel patul (NRcO), locul din jurul focului (BtVdB), la fântână în curte (BtVdB, NVA), „pisti tăt locu” (BtSlD), pe unde a umblat sau urma să umble (SBtBt). Obiceiul era menit să alunge duhurile rele (BHD, BtCuA, BtHdHd, BtRmRm, ISrSr, ITgBz, VrRRţ, VrTtBv) care au intrat o dată cu naşterea (BLpLp), deoarece „casa s-o spurcat prin naşteri” (BtŞtŞt). Femeia care naşte are *lichitură* (VTR), e spurcată (NCCn), iar agheasma înlătură spurcăciunile din casă (BHrP, ITgB) şi curăţă locul de naştere (BTtTt). În acelaşi timp, mama şi copilul sunt păziţi de primejdii (BtRsRs), liniştiţi (ITgBz), le merge bine (NBdBd, NZZ, SFoŢ). Cu agheasma care rămâne se udă un pom roditor ori un butuc de vie (BtVdB).

II. 17. Mânecile moaşei

După spălarea lehuzei la opt zile de la naştere, aceasta o curăţa în mod ritual pe moaşă. Ea turna pe mâinile murdărite în timpul naşterii apă (majoritatea localităţilor) sau agheasmă (BtCnCn, BtRpR, SVmVm) de la moliftă (NSgV, SPoPo). Exista credinţa că apa trebuie turnată toată odată (GBhBh, GCzCv), ca să se căsătorească repede copilul, sau în trei etape, ultima dată integral (GCzFv). Moaşei i se dăruia şi săpun (în toate satele), care se aşeza în căuşul palmelor întinse, în timp ce lehuza turna apă pe el (GBhBh). Mâinile moaşei erau curăţate până la coate (NFF). Deşi i se dăruia şi un ştergar (cele mai multe localităţi) sau un prosop (IHlHl, IPŢ, IRgD, NGţGţ, SFrFr, SUlL), cu acelaşi rol de purificare ca apa şi săpunul menţionat în majoritatea dintre atestările obiceiului, moaşa nu se ştergea de el, ci de sânii lehuzei (BtII, GCzB, GCzCzv, GTcTc), pentru a asigura în mod magic o lactaţie suficientă, sau îşi atingea palmele de faţa femeii care a născut, ca să fie frumoasă (NRcO) ori pentru a mai da naştere unui prunc (BtPlPl). Prosopul era pur şi simplu pus pe mână (NIcA), cu un gest similar celui de dăruire a pânzei. Înlocuirea obiectului ritual a fost conştientizată cu o dezaprobare implicită: „Îi dăde şî mâneci – pânză, acu sî dă prosop” (NDlDl).

Un rol foarte important îl deţinea bucata de pânză (IHlHl, IRgD, NGţGţ, SMoA) dăruită de către lehuză. Uneori pe ea se punea pruncul trecut printre picioarele mamei la îmbăiere şi abia apoi se dădea moaşei (ICuB). Se dădeau trei

coţi (BtPlPl) sau patru (ITnTn) de pânză, un metru jumătate (IBV, VrSvD), doi metri (BDfC, GGhN, IUM, IRB, NSgV, VrCrR) sau chiar patru metri (IBB) aşezaţi pe mâinile întinse ale moaşei (SŞdŞb). Pânza era măsurată în funcţie de dimensiunile corporale ale moaşei, căreia i se dădea o bucată de ţesătură nouă, de după cap, peste palme (NFF) sau i se măsoara pe mâna ei lungimea unei bluze (NRcO), din cap până jos (IRB), adică de două ori cât ea (NZZ); „îi măsura di două ori mânili şi da câti trei-patru metri di pânzî, ca sî aibî de-o camaşî" (ITtTt). Reminiscenţa acestei măsurători este aşezarea materialului după gâtul moaşei (GTcTc, SURs).

Menirea pânzei este limpede: se dădea o bucată de pânză *de două mâneci* (NSBj), „di mâneci" (GTcTc, NBgT, SRB, VBzBz), fiindcă moaşa „s-o murdărit ie pi mânici" (NSBj). Şi atunci când pânza este privită prin prisma unei valorificări vestimentare diferite numele rămâne acelaşi: „di mâneci: de-o bluzî, şărvăt, batic" (BtCuCu). Finalitatea darului variază: „vălătucu cu pânzî de-o cămeşî" (BtII), de-o bluză (GGhGh, IVnVn, ISdSd, NMdH), „di-un şorţ" (IVnVn), de-o fustă (GGhGh, NZZ), de-o rochie (IPŢ, ISdSd, NMdH, NSS), „îi dă *mâneci*, material de-o bluză" (BtRpR). Alteori se dăruiesc obiecte de îmbrăcăminte: cămaşă (NDlRg), pestelcă (GBhBh), rochie (ITgC, NBgT, NSS), batic (BtPlPl, GBhBh, NBgV).

Pânza era destinată să repare la nivel simbolic întinarea: „sî sî şteargî sî fii curatî cî o pus mâna pi tini" (GGhI), „sî ştergi pi mâni, ca sî rămâi curatî" (NSgV). „Cu acelea s-acoperî ea, murdaria cari-o strâns ea, o spălat pi gios" (IRB), „cât moşăşti spuni cî ştergi murdăria ceea, sî aibî cu ci sî şteargî" (VBzBz). Moaşa „i-o strâns păcatele" (ISdSd) şi *mânecile* o curăţă de ele (GBhBh, GTcTc). Uneori lehuza rostea în timp ce dădea pânza: „i-o sî fiu plătitî şî mata curăţatî" (GGhGh); „o spală pe moaşă pe mânuri «spălată să fii şi pe astă lume şi pe ceea lume de păcatele mele!»" (NŢŢj). Ritul reprezintă o recunoaştere a meritelor taumaturgice, fiindcă se spunea că prin *mâneci* „o cinstei" pe moaşă (IRgD), „lehuza trebuié s-o cinsteascî pi bunicî" (BtCnCn). Obligativitatea devine un rechizitoriu în percepţia arhaică: „Moaşa nu te-o-ngrijât? Nu te-o spălat? Nu ţ-o dus greu şî copchilu? Cî trebui să-i dai şî ii datoria cee!" (IRB).

Dacă se omitea acestă rânduială, moaşa rămânea murdară pe lumea cealaltă (GCzFv), plină de sânge şi lehuza o curăţa cu gura (NFF): „zice că pe ceea lume moaşa-i murdarî di sânge. O şterge lehuza" (NGţGţ). De asemenea, femeia ajutată era urmărită în postexistenţă de moaşa ce îşi cerea curăţirea rituală (NRcO). „Dacî nu li dai îi pacat, ţî li ceri pi ceia lumi" (IVnVn). Purificarea este evidentă în motivaţia că se dădeau *mânecile*, „să nu umbli murdară" (VrCrR) moaşa, „e sî murdăre la naştere, ca să se şteargă" (IBvBv). Distanţa de opt zile între momentul efectiv al murdăririi din timpul expulzării fătului şi împlinirea ceremonialului arată că este vorba de o lustraţie şi nu de o

modalitate de îndepărtare igienică a fluidelor adiacente naşterii. Efortul de restabilire a rânduielii ia accente tragi-comice în următoarea relatare: „Dacî nu-i dai moaşi, zâci cî pi cee lumi umbli sî speli mânili ii şî e nu vre, că ea o fost murdară, cum o strâns di-acolo, di la copil. Şî dacî nu umbli ca sî îi dai, pi cee lumi trebu s-o speli. Ei, şî-ț convini sî umbli după dânsa?" (IRB). La nivel lingvistic era urmărită aceeaşi purificare spirituală: „– Mă rog di mă iartî, moaşî! – Dumnezău sî ti ierti!" răspundea, în timpul ceremonialului, moaşa (IUM).

Ofranda alăturată *mânecilor* conținea alimente, obiecte cu puterea de a influența aspectul şi ocupația copilului, precum şi bani (în numeroase localități). Lehuza dăruia moaşei o sită cu făină (GGhN, NBgT, NBhBh, NDlRg, NSgV, VŞtCț) tasată bine (IEB), o strachină de făină (BDfC, IRgD, NFF, NPtD, NPtPl, SPP, SPoPo) sau un lighean cu vîrf de făină ca să fie „copilu cu capu sus" (NSBj), „făină îndesatî bini sî fii copilu țanțoş" (ITnTn) ori ca să crească repede (NBhBh). În făină se punea o lingură (BDfC, IEB, NPtPl, NFF), două linguri (SPoPo), un fus, dacă e fată copilul (IEB), şi se înfigeau trei bețe de răchită, să crească pruncul înalt şi drept (NFF) sau ca să meargă repede (NPtPl). Se dădeau doi păpuşoi, ca să stea copilul repede în picioare (VŞtCț). În farfuria pentru moaşă se mai punea şi mălai (NFF). Pe lângă făină se aşeza o mână de sare (BtSmR, NBhBh, NDlRg), o ceapă (GGhN) sau două (NBgT), cu menirea de a provoca lactația (GGhN). Proapăta mamă mai adăuga alteori o pâine (VrSvD), rachiu (BtPlPl, NDlRg) sau mărea darul prin slănină, ouă, brânză (NSgV). Peste mâncare se puneau un fuior (BtSmR, NIcA, SPP) sau două de cânepă (NBhBh, NSgV), cu menirea de a-i aduce fetei nou-născute un păr bogat, „două fuioari, la fată, sî creascî gâțâli" (ITnTn). Alteori, ambele sexe primeau o atenție sporită la podoaba capilară: „îi mai da bunicii mai multi fuiari di cânepă pentru fată, ca sî-i creascî cozâli mari, ori un căieruț di lână pentru băiat, ca sî aibî pi cap păr frumos" (BtCnCn). *Mânecile* pentru un băiat conțineau şi o muzicuță sau un fluier, pentru a induce talentul muzical (NSgV). De asemenea, între darurile pentru moaşă se mai afla un creion şi o carte, din dorința ca pruncul să învețe bine când va creşte (BDfC).

Ritul era cunoscut şi sub numele *împrumutu* (BtCnCn, BtSmR, ITnTn, NPtPl), deşi dăruirea obiectelor era definitivă.

II. 18. Ocrotirea copilului nebotezat

Până la botez copilul nu beneficiază de nici un fel protecție împotriva influențelor nefaste. Este datoria mamei şi, altădată, a moaşei să îl apere pe cale magică de tot ceea ce îi pune în pericol dezvoltarea.

II. 18. a. Ameninţări latente

II. 18. a_1. Boli

Fragilitatea fiziologică şi numinoasă a nou-născutului este resimţită acut în mentalul arhaic şi, de aceea, el este păzit tot timpul (IMB). Până la botez, copilul nu este lăsat singur în cameră (majoritatea localităţilor), mai ales în primele 10 – 12 zile (IMcIz), „zâce cî bântuie năluci, boli, sî nu cie sângur" (NDV). Se păstrează lumina aprinsă pe timpul nopţii (NBhI, NRdB, SAA, SBtBt, SCfCf, SFvFv, SZC, VRGi, VVoA, VrTG), o lampă (NBhI, SAA, SPjD), o lumânare (BtRţC, NZZ) sau o candelă (BtŞtŞt, NZZ, VŞtB). Intervalul nocturn este cel mai periculos (SPoPo).

E nevoie ca mama să doarmă cu faţa la copil (BTtTt, IBP, NFF, SFmFm, SFvFv, SMoMo, SZC), pentru că sunt duhuri rele lângă el (BOH) şi straja nu trebuie să slăbească. Totodată, copilul se umple de *roci*, dacă mama doarme cu spatele (SFmFm). Pentru un control bun asupra stării sale, copilul nu era aşezat cu faţa la perete (SMM). O altă coerciţie magică este ca pisica să păşească peste nou-născut (BtRţC). Dacă se scutură lângă copil, „perii cei răi" îl pun în primejdie (NDV). Pruncul nebotezat nu se scoate din casă (BLpLp, BtRţC, IBV, NDlRg, NŞŞ, SFvFv, SPnG, VOlT, SUlUl), mai ales în timpul nopţii (SCP, SDcDc). Sub nici o formă el nu trebuie dus la foc sau la apă în braţele mamei, dacă aceasta are treabă acolo, pentru că va suferi de arsuri (BtVdHţ) sau va sfârşi înecat (GBhBh, BtVdHţ).

Pericolele care planează în jurul nou-născutului sunt numeroase, de la maladii până la contaminări malefice de variate tipuri, pentru că „pânî la botez îi mai gingaş" (SFrFr). Peste tot în satele din Moldova există convingerea că pruncii nebotezaţi sunt bolnăvicioşi şi şubrezi: „Se îmbolnăvesc subit şi mor. Botezaţi imediat se fac sănătoşi" (SStSt). Afecţiunile le pun în pericol viitorul, fiindcă moartea, denumită *lucru rău* (IŢbPs), pândeşte tot timpul, „îi încearcă" (IBlM). Nebotezat fiind, el moare fără lumânare (VIvIv), ceea ce reprezintă o catastrofă ontologică.

Cea mai frecventă boală identificată de informatori este epilepsia, întâlnită cu această denumire medicală (IMcMc, SBzBz) sau, mai uzual, ca *boala cea rea* (BPrPr, VrTtBv), *boala copiilor* (BOH), *răul copiilor* (BtRmRm), *răul băieţilor* (ILL, SPP), *ceas rău* (BtCuB, ISrB, VBzBz, VLL, VLR), *ceasuri răle* (BtPlPl). Boala nu are leac (IMcMc). Copilul paralizează (BtVdB, VRGi), este *pocit* (BtCoCo), are junghiuri (VGvO) sau suferă de rahititism, denumit *strâns* (IPiB, VGvO, VTnTn), *strânsoare* (IBV). Rahitismul este denumit şi *Sancă* (VRR, VRV, VVeVe), una din reprezentările duhurilor rele (NRcRc). Sanca îl omoară prin somn pe nou-născut (GBhBh), ca explicaţie magică a sindromului morţii subite.

II. 18. a_2. Spirite malefice

Pruncul este înconjurat de duhuri rele (majoritatea localităţilor), care vin şi-l îmbolnăvesc (NDH), îi iau sufletul (BSoC), pun stăpânire pe el (IBtM), îl strâmbă şi-l schimonosesc (IŞpŞp), îl spurcă (ISrB). Duhurile rele îl înlocuiesc (BtCnCn, NFF) cu un copil becisnic. Alte entităţi divine care schimbă copilul cu unul respingător sunt *ursâtoarili*, ce vin pe timpul nopţii (SPoPo), şi diavolul, care îţi lasă în loc unul de-al lui (BtAB, BtGeD). Acelaşi lucru se spune despre ursitoare: copilul „poati fi furat di ursitoari şî-l schimbî, aduci altu, un copil rău, pocit, în locul lui" (SFmFm). Nebotezat, pruncul este necurat (SURs), „dacî nu-l botez, copchilu i-al dracului" (SŞM) şi tocmai acest lucru cheamă forţele răului: „este înconjurat di duhuri răli, di draci" (NSgV), vin duhurile rele, necurate (ITnTn) „şi-i iau sufletul" (BSoC), intră în el (VrTtBv). Suprapunerea cu entitatea malefică de factură creştină lasă, în final, locul diavolului, care stă la pândă, întocmai precum duhurile: este mereu lângă el şi aşteaptă să-l ia (ISrSr), îi dă târcoale (ICsC), îl găseşte (IMvMv) şi-l apucă (VCsPt), se lipeşte (ICuCu, ICsCz, ILnG, SHR), îl ia (NPpB). *Lichitura* (VGvO) reprezintă o ameninţare permanentă asupra copiilor, chiar şi după botez. Denumită şi *spărietu* (VGvO), ea este e afecţiune psiho-somatică provocată de arătarea terifiantă: „Vin duhurile răli la el şi faci urât, îl sperie, se îmbolnăveşti, ţâpî prin somn, plângi mereu"(BŞtcmR). Spaima se resimte pretutindeni în Moldova ca o ameninţare puternică, după creştinare şi, mai târziu, în copilărie. Spaima *ră* (IRgRg) îl face să „apuce o boală" (IMcIz), copilul face o patimă (ISrH). Până şi epilepsia are cauza în frică (GCzB).

Acţiunea nefastă este frecvent numită prin *a se lipi*, fie că e vorba de vânturi rele (BVGd, IScSc), de duhuri rele (BtSlSl), duhul cel rău (IDbDb, NMdMd), ceva rău (BtCnCn, BtCpCp, BtSlD, GPP, ICrCr, IPşS, IRgRg, IVnVn, VrVV), răul (BtSlSl), *Samca* (IScSc, VrVV), spaima (VrVV) sau „ducă-se pe pustii" (IBvBv, SHR). Simptomele acestor influenţe sunt aceleaşi :„dau vânturi rele peste ei, îi strâmbă, îi munceşte şi mor în greutăţi mari" (IVsVs). Nou-născuţii sunt atât de vulnerabili, încât formulele generale se folosesc des în încercarea de a fi exhaustive. Asupra pruncului planează toate duhurile rele (BBzBz, GGG), toate pericolele (BTtTt), „orici rău" (BOnTţ, BtCpCp), „răutăţ" (VPdPd). Relele (ILB, NIS) şi răul (SLL) însuşi sunt chemate, până la botez, în jurul copilului, care nu are scut nici împotriva deochiului (BOH, BtCnCn, BtRmRm, ILL, VGvO, VrBPr).

II. 18. a_3. Manifestări psihosomatice

Într-un asemenea context magic manifestările psihosomatice nu întârzie să apară. În majoritatea localităţilor investigate, plânsul îndelungat se pune pe

seama necreştinării. Pruncul „plânge în şâr” (IMnU), are *plânsori* (NZZ), mai ales noaptea (NŞŞ, VMlMl), când nu are somn (BtLC, NHB, NŞŞ, SCpI, SPnG, SVaVa, VAP). Nou-născutul nu are linişte (GCzFn, SPnG, SŞTm), ţipă şi plânge continuu (VRV), răcneşte (SBtBt) şi se învineţeşte (VGvGv, VrTG), ca urmare a privării de oxigen din timpul plânsului convulsiv. Sub explicaţia comună că ar cere botez, se spune despre prunc că are sufletul chinuit (NII), lucru vizibil în timpul somnului, când se strâmbă (VAP), tresare (BtHdHd, BtII, NUU, NVA), visează urât (BtHdHd, BtII, IBtM, NHB), căci i se arată ceva rău (GBaBa, SMşB). Copilul astfel încercat nu suge şi se îngălbeneşte (NPşPş) şi, în consecinţă, „nu creşte aşa bine” (SBtBt), foarte curând devenind becisnic precum fiinţele închipuite.

II. 18. b. Prevenirea şi protecţia

Tabuul lingvistic în prezenţa copilului nebotezat este pregnant în relatările informatorilor despre perioada primei copilării, nu numai în situaţia concretă, familială. Diavolul este denumit „cruce de aur” (VCsPt), „vrajmaşul” (NPtPl), „rău ceala” (ICsCz), „ceal rău” (NGmT), „cel cu coarne” (SFnFn) sau, mai frecvent, necuratul (ICsC, ICsCz, SUlL). Pruncul nu trebuie blestemat sau ocărât (BtII, IDbDb, VrRŞ), „sî nu-i spui vorbe rele, să nu se prindă de dânsul, pentru că este nebotezat” (IPşS). În casă nu se aduce vorba despre lucrurile rele (SZL), urâte (BtRţC), necurate (IVsVs), adică despre duhuri (GCţCţ, IBV, NCnV, SLL), „sî nu vorgeşti di rău, sî nu sî lichească satana di el” (BtCpCp) şi nu se drăcuieşte (ILL). Familia copilului nu pomeneşte numele fiinţei malefice creştine (NGmT, SFnFn, SZL), dar dacă totuşi cineva scapă vorbe legate de diavol, mama îl strânge de nas pe nou-născut (ISC). Imprecaţia mamei este cea mai gravă: „Uneori mama în necaz spune «Lua-te-ar dracu» şi asta e rău, căci până la urmă păţé ceva” (SFnFn). Tabuul de nume acţionează şi în cazul copilului, căruia nu i se spune până la botez pe nume, ci Lupu, Lupuşor, Lupuşoara, mai rar Ursuleţ sau Ursoaica (GBaBa).

Instrumentarul apotropaic se caracterizează prin unitate la nivelul Moldovei. Cele mai frecvente obiecte capabile să păzească nou-născutul în numeroase localităţi sunt mătura, cuţitul, foarfecele, cleştele de foc şi lingura. Explicaţia generală pentru uzul lor este că pruncul necreştinat nu trebuie lăsat singur că se sperie, el are nevoie de un tovarăş (IOO) şi paznic (ISdSd). „Dacî ieşi macar câtiva clipi din încăperi îi laşi ceava lângî el: o cruciţî, o măturî, un vatrai – sî nu rămânî nipazât” (SSdSd). „Nu-i laşi sânguri. Şî dacî sî-ntâmplî de-o nevoie li pui alături o mătură ori un cuţât ce-o fi din casî ca sî aibî tovarăş” (BtDaE).

Despre obiectul capabil să-i fie companion copilului se spune că este „apărător de duhuri necurate" (SVaVa) şi spiritele rele nu se apropie (BCV). Alteori există credința că pruncul însuşi se apără cu obiectul lăsat (BHB, IIA, VBcBc) de duhul rău (VBcBc). „I se pune la cap cleşte, mătură, cu care să se apere de spiritele răle şi să nu-l răpească" (NGnGn). Uneltele apotropaice sunt lăsate cel mai frecvent la capul copilului, sub pernă, dar şi lângă leagăn sau pe acesta, în covata în care stă, sub pat ori chiar pe pieptul lui (BOH, NPtPv), pentru că atunci „când nu-s botcizați, dacî nu-s bini păzâți cu ceava, sî spărie" (SDhDhM). În absența măturii sau a cuțitului, pruncul se sperie când se trezeşte (BŞtcmB, BtGeA, IRR, NTPr).

Mătura este cea mai utilizată armă împotriva pericolelor (majoritatea satelor). „Când dorm li se pune mătura la cap pentru a mătura duhurile rele" (BtLC). Pe principiul *pars pro toto* se poate aşeza doar o bucată de mătură (BtMiMi, GCzB, SFrFr, SFsFs, SMoA), un pai de la ea (GCnCn, VrBPr). „Cum mătura înlătură gunoiul, aşa să alunge boalele şi cele rele de la copil" (VrBPr). Mătura apără pruncul de sperieturi (IHlHl, SLS) şi pune pe fugă spiritele rele (IEB).Se poziționează în sus (BHmHm, SVmVm), pentru o eficiență sporită. Uneori este preferată o mătură părăsită (SFrFr, SFsFs) pentru rolul de gardian al nou-născutului. Ca profilaxie a contaminării cu spiritele malefice, pruncul se descântă cu mătura (SHR).

Cuțitul şi foarfecele fac parte din categoria obiectelor tăioase (BLO, BtPlPl, VrRŞ) şi ascuțite (BtDaB), care sunt eficiente la nivel magic. Cuțitul trebuie să fie lung (VGvO), să pară mai amenințător, şi neaparat *di hier* (BOO, VrVV). Formula *un hier* (BOrOr, GCzFv) cuprinde clasa obiectelor ce pot deveni arme letale: foarfece, cleşte de foc, cuțit, traglă (BVL) „ba chiar şi un cui" (SUlL). Ipostaza litotică a fierului mortal este acul (BtŞnŞn, BtPlPl), mai frecvent întâlnit în ritul venirii în *rodini*.

Alăturarea mătură – cuțit se foloseşte în numeroase aşezări din Moldova, datorită insurmontabilității fiecărui obiect în parte. Astfel, copilul poate rămâne în cameră fără vreo prezență umană: „punem mătura şi cuțâtul lângă el şi noi facem treabî liniştiți" (BŞtcmR), „Puni mătura şi cuțitul. – S-aibi grijî di copchil, cî eu mă duc la treabî" (BtRpR). Pentru o apărare mai abilă, arma albă este camuflată: „O mătură cu un cuțit în ea" (IPiB). Însoțirea cuțitului cu foarfecele hiperbolizează ascuțimea apotropaică, mai ales prin legarea lor cu ață roşie (BPtF). Dacă mătura îndepărtează pur şi simplu răul, „sî puni mătura pentru nicurați, ceasuri răli" (ITgC), obiectele ascuțite îl pot agresa. Oricare din cele două modalități de protecție este eficientă şi singură, de aceea cele două tipuri de instrumente se folosesc şi prin excludere reciprocă (numeroase localități). Mătura se mai însoțeşte cu cleştele de foc, denumit şi *vătrai* (BBzBz, GBhBh,

NBţG, SBiBi, SBzBz, SŞdŞd) sau *cociorvă* (BtŞnŞn, SFnFn, SFmFm, VVoA), un obiect de fier foarte frecvent în acest rit de protecţie. Motivul alăturării este agresivitatea defensivei: „Sî nu vie lucru rău, cu mătura îl maturi şî cu cleştile îl frigi" (ICpP). Copilului i se comunică strategia de apărare: „Se pune mătură şi cleşte, se zice: «Nu te las singur, te las cu cuţitu sau cu cleştele»" (VrShB). O altă menire magică a uneltelor le conturează puterea printr-o ierarhie domestică: „Când pleci îi laşi stăpân mătura, cleştele de foc" (BBzBz). Ca dovadă a siguranţei conferite, obiectele rămâneau şi după creştinare lângă prunc: „Îi pune mătura sau cleştili sî nu fie copchilul singur. Sî faci aşa şî la un copchil botidzat" (ITtTt). Banul de argint legat la mâna copilului (SUlL) are mai mult decât puterea apotropaică a metalului, datorită naturii nobile. Copilului i se mai leagă un fir roşu (IŞpH) de lână (BtGeD) la mână sau la pătuţ (IŞpH).

Printr-o suprapunere culturală mătura ajunge în dotarea îngerilor: „Se lasă o mătură aproape de copil pentru ca îngerul păzitor să-l apere de spiritele rele" (ICuB). Ea devine chiar un instrument al gesticii creştine: „Pune mătura lângă el şi face cruce cu ea în caz de plânge" (IMnMn). Amestecul celor două tipuri de credinţe respectă cutume aparent disjuncte „pune o carte de rugăciuni la cap şi o mătură lângă covată să-l păzească Dumnezeu. Să se lege duhul rău de mătură, nu de copil" (SHM), „Dacî rămân sânguri în casî li sî puni la cap mătura şî cuţâtu ca sî-i aperi Dumnezău" (VBzR).

Dintre obiectele casnice necontondente, lingura este cea mai folosită (numeroase localităţi). Lingura de lemn (BDrS) este lăsată pe copil (BPgSn), cu trimitere la cultul dendrolatric. Pe copil îl păzeşte „on lemn" (BBsA) „ori un băţ la capu lui" (BtVdHţ). Făcăleţul pentru mămăligă (GBhBh) intră în această categorie, dar primeşte, ca şi lingura, încărcătura energiei casnice. Melesteul (BtClP, NVA) şi culişărul (BtPlPl, NGnC) asigură copilului un somn fără primejdii. Dacă mătura îndepărtează duhurile rele, instrumentul de bucătărie se pune cu un rol mai combativ: „culişăriu di la mămăligî sî-l batî" (BtPlPl). Dintre lucrurile mai rar folosite întâlnim pieptenele pus sub pernă (BtMiMi), pana de gâscă (SRB) şi obiectele capabile să îi influenţeze abilităţile, prin contaminare cu riturile de anticipaţie: „carte, plumb (creion), ca sî hii deştept" (GŢŢ). Pe firul roşu legat la mâna copilului (NBgBg), se prinde un melc, o cochilie, contra deochiului (VrBPr).

Usturoiul îşi dovedeşte puterea apotropaică şi în contextul obiceiurilor de naştere. Acesta se pune în scutecele pruncului (SUlUl), în leagăn (SFrFr), în covată (SUlUl) sau pur şi simplu lângă el (SPnG, SPsA). Sub perna nou-născutului se aşează trei căţei de usturoi, trei boabe de piper şi trei fire de tămâie (SDaO), ca formulă pentru apărarea inexpugnabilă. Piperul care se lasă în leagăn (SFrFr) are aceleaşi proprietăţi înţepătoare ca usturoiul. Însuşirile olfactive

pregnante aduc şi busuiocul în contextul ocrotirii copilului nebotezat (SPnG), dar el vine cu o aură sacră suplimentară. Busuiocul se pune şi sub pătuţul copilului, într-o ceaşcă cu apă (BtGeD). Sarea poate îndepărta, de asemenea, relele din jur (GCzFv).

Deşi se crede că Sanca nu poate fi preîntâmpinată (VVeVe), nou-născutului i se face *carte de Samcă* (IIA) sau *de Sancă* (VRR), i se pune în leagăn „cărticica lui Sfântul Sisoe" (NChCh) sau „nişte cărţi în care se scriu cuvinte sfinte" (SPlC).

Obiectele sacre agreate de biserică se întâlnesc în majoritatea localităţilor investigate. Fie că este o cruciuliţă legată la gât, la mână sau pusă sub pernă, fie că este o icoană, cărţi canonice sau tămâie, un „lucru sfânt" (BGfG) se află frecvent în apropierea copilului nebotezat. La moldovenii de confesiune catolică întâlnim şi rozariul (BPgSn), cu rol de protecţie. Cruci miniaturale de ceară se lipesc la geamuri şi uşi contra spiritelor rele (SAA). Mama face cruce copilului (majoritatea localităţilor), în diferite momente ale zilei: după scăldat (VAP, VGC, SHR), în aşternut (BtDaB), pe pernă (NDlDl, VLL, VRbD), înainte de culcare (BUV, BtII, GCU, VPrPr), deasupra feţei lui (BBuB, IMnMn, ISrSr). Alteori semnul crucii este făcut prin manevrarea mâinii pruncului (BBuB). În plus, după semnul crucii, mama îl strânge un pic de nas (BPjBs). Se tămâiază pe sub patul în care doarme pruncul nebotezat „ca să nu visăzi «pi-aciala»" (GPP), dar şi întreaga încăpere (BLpLp). Copilul este închinat la icoane (numeroase localităţi) şi, până la botez, i se dă în gură „un ţâr di aghiazmî" (SFmFm).

Ocultarea copilului vulnerabil se manifestă prin aşezarea unei batiste pe faţa lui (NPtG, NVnVn, SUlUl, VrVV), care trebuie să fie acoperită tot timpul (VrRŞ). Copilul se înveleşte în totalitate (SBaBa) cu o cârpă (GCzB) roşie (IMcMc). Ca extremă a camuflării întâlnim cârpa neagră aşezată peste prunc (GBşP). Seara, ferestrele încăperii în care e pruncul se acoperă (BtUţS, IVnVn, NFF, SBtBt, SDbDb), ca să nu fie pocit şi să-şi piardă somnul (SDbDb) sau să nu-l vadă luna (BBlBl).

II. 19. Prima vizită la nou-născut

Curiozitatea comunităţii legată de noul ei membru este pregnantă, însă apropierea de mamă şi prunc creează vulnerabilitate. Nu toţi sătenii sunt liberi să intre la nou-născut şi, atunci când o fac, trebuie să ofere „o pomană", deci o ofrandă.

II. 19. a. Oaspeţii

Fragilitatea mamei şi a nou-născutului determină interzicerea vizitelor în perioada lehuziei. Moaşa nu primea pe nimeni (BCbV, BGlM, BOH, BOnTţ,

GCdCd, GCţCţ, GCzFn, IBP, IHH, IIA, IMB, ITgB, ITgBz, NUU, SBiBi, SGlGl, SVvVv, VGC, VMlMl, VrTG) până la botez (ICpP, IPşB, ITgBz, VBcB, VDmV, VŞtCţ) sau până copilul creştea (SDcDc). Motivul consta cel mai adesea în faptul că pruncul face „bube" (IGjGj, VDmV, VrTG,) pe scalp, numite *rocii* (ICpP), în urma expunerii în faţa unui număr mare de persoane. În consecinţă, moaşa evita primirea lor (VRbD), închidea uşa (BBzBz) şi îi dădea afară pe cei care au pătruns (BMtMt). Coerciţia ţine cel puţin trei zile (BUU, BVGd, GBşP, IGjGj, NPeB, SClB, VIvPg) sau până după scăldatul lehuzei (VVşVş) şi se aplică inclusiv rudelor (VrPP). Molifta de la opt zile ridică pericolul, dar numai vizitatorii curaţi ritual pot începe să vină (BHrC, ISdSd, ITgB). O altă limită temporală sugerează momentul botezului şi al îmbisericirii lehuzei, pentru că indică patruzeci de zile (BMtMt, , GCzB VDmV). Înainte de împlinirea acestei perioade, oaspeţii erau nevoiţi să lase la uşă darurile (GCzB) şi abia după oficierea botezului oricine putea să vină să vadă nou-născutul.

În situaţia în care vizitatorii erau lăsaţi să intre, moaşa îi ţinea separat pe mamă şi copil într-o altă cameră (GCţCo, NBhI, SPjD), unde aceştia nu intrau. Ea îi ferea de ochii celor veniţi (ISC, ITnS, NIcA), iar dacă nu exista o altă încăpere disponibilă, aşeza un covor pe verticală, în jurul patului celor doi (SPnG) sau un cerşaf (BtPlPl, IŞpŞp), pentru a nu fi zăriţi. Moaşa nu lăsa multă lume să intre (BPrPr, NFF, VŞtB, VŞtCţ, VrCrR) şi mătura în urma celor veniţi, ca să anuleze la nivel magic alte vizite (NRdB). Ea întreba musafirii dacă sunt curaţi (numeroase localităţi) şi numai un răspuns pozitiv le dădea accesul la mamă şi prunc.

Femeilor aflate la menstră le este strict interzisă apropierea de cei doi (toate localităţile); alte categorii supuse interdicţiei sunt tinerii căsătoriţi (BUrUr, VrMrP), văduvele (GCoCo) şi chiar bărbaţii (VBcBc). „Lumea cu păcate" (ITgB) cu puterea de a contamina nefast pruncul este formată şi din cei care în preziua vizitei au avut relaţii intime (BOH, GBcH, GCzCzv, VrBdBs), situaţie în care copilul face *spurcăciuni* (BCşCş, GBcH, GCzFv, GGhGh, GMvMv, GTcTc, VrBdBs, VrMrP), de la cea „spurcată dă bărbat" (BCşCş). Moaşa avea grijă să menţioneze ambele încălcării ale curăţeniei rituale şi întreba: „Eşti curatî şî di om şî di tini?" (NDlRg). Spurcăciunile se fac şi de la bărbaţii care fumează şi vin în vizită (GSvSv); de altfel este interzis să se intre cu ţigara aprinsă (BPgSn, GCţCţ). Dincolo de aspectul medical al fumatului în preajma pruncului, se crede că acesta va suferi de o dermatită specifică, numită *focuşor* (ITgC). El se produce şi dacă cineva îşi aprinde ţigara din casă (NŢŢj) sau iese cu foc din gospodăria lehuzei (IRgD, NŢŢj, SUlUl). *Focuşor* sau *focuri* se spune şi rociilor provocate de femeile murdare (GBhBh), care au „rândurli" (SBzBz). Cei care intrau cu cămaşa murdară provocau, de asemenea, afecţiuni dermatologice pruncului (BMtMt, GŢŢ, IMcMc, SCfCf, SPB). În funcţie de sursa petei, copilul făcea bube roşii sau albe, de la cămaşa neprimenită (BtCnCn).

Rociile sunt cauzate şi de cei care se aşează pe patul lehuzei în care doarme şi nou-născutul (BtRțC, IRgD, VŞtCț), de aceea, este interzis ca vizitatorii să şadă acolo (majoritatea localităților), că spurcă pruncul (SBrM, SHB). Şi mai grav este să se aşeze pe patul lehuzei o femeie străină care alăptează (ITT, NZT), fiindcă îi fură lactația (BPjPj, BŞtcmR, BtCpCp, BtCuA, BtVdB, GCzCzv, IBV, ITgC, NBhBh, SDbDb, VTR, VrMrP). „Zâcea că-i ie laptili di la dânsa şî îl duci la a ii" (NBhBh). Ca să prevină acest lucru, femeia cu sugar se mulge în leagănul nou-născutului vizitat (BOH) sau în palmă şi taie laptele cu cealaltă mână în două (VrTtBv). Prin extinderea credinței, se spune că oricine poate fura laptele mamei dacă se aşează pe patul ei (BMtMt, ICsCz, IPrPr). Astfel se poate fura şi somnul copilului (BAA, BDfDf, NPeT), care nu trebuie lăsat în brațele vizitatorilor (NBdBd, NGnC).

În situația în care o femeie necurată vrea neaparat să vadă copilul, ea dă cu poala cămăşii sale pe la gura nou-născutului (BtDaE, GȚȚ, SFrFr), îl şterge cu ea (IMşMş, SLS) la nas (NBrBr), pe cap (BtGeA) sau pe pelinci (SUlL). Alteori se şterge copilul cu „tigitura" din trei locuri ale cămăşii: mâneci, gură, poale (SVjVj). În timp ce atinge copilul cu hainele sale, femeia spune: „Eu nu-s curată, tu să fii curat!" (SFrFr), „Cum nu sînt eu curatî, aşa sî fii tu curat!" (SFmFm) sau „Tu eşti curat cum te-o zămislit Dumnezeu şi eu îs cum îs eu!" (SLS). Bărbatul cu prihană şterge copilul cu izmenele lui (IRgRg), altfel copilul făcea rocii de culoare albă. Femeia murdară provoacă şi *picingini*, copilului curgându-i urechile vreme de şapte ani. Pentru a preîntâmpina această problemă ea îl şterge cu cămeşa (ITgC). Alt gest cu puterea de a anula energia nefastă este strânsul copilului de nas, mişcare pe care o face femeia aflată în vizită (BBsA, BtCnCn, IRgRg, NZZ, SBsBs) sau moaşa, în mod profilactic (BVL, NBgBg, VCC). Alteori, *bunica* strângea de nas copilul după plecarea unei femei de o curățenie îndoielnică „Tu nu eşti curatî, da' copchilu sî cie curat!" (NCsM). Vizitatoarea îl apucă şi de picior pe nou-născut (BCşCş, BŞtcmB, IRgRg, SPoPo) şi spune, ca în cazul strângerii de nas: „Tu sî cii ca tine şî eu ca mine!" (BBsA), „Eu spurcată, tu curatu!" (BCşCş), „Eu nu-s curată, copchilul sî fii curat!" (BŞtcmB, NZZ), „Tu sî cii curat şî frumos, cî eu îs spurcatî şî parşâvî!" (BtGeD), „Eu sînt murdară, tu sî cii curat ca lumina ochilor!" (SPoPo) sau „Cum îi mă-ta, aşa-s şî eu!" (BtCnCn), „Io-s hâdî ca mă-ta, tu sî fii curat ca tat-to!" (SBsBs), „Mamica ta i-n patruzăci şî eu sînt tot în patruzăci" (NMdH). Mama însăşi când vine cineva în casă spune de trei ori „Copilul meu să fie curat!" (NIS).

Recunoaşterea publică a condiției impure pe care o are femeia sosită la nou-născut anulează nocivitatea şi contagiunea (BtRțC), „dacă spuni nu face copilul nimic" (VIvPg). „Trebuia sî spunî sî nu capiti copilul rocie pi fațî"(SVaVa), „dacă nu spune, faci roci" (IMnMn), acest lucru fiind confirmat din vechime: „sî umplea copchilul di spurc" (BOO).

II. 19. b. Protecţia lehuzei şi a pruncului

Deochiul este un alt risc al vizitelor la mamă şi nou-născut şi, de aceea, moaşa îi descânta (BCţBo, GGrGr, ICuCu, IMţMţ, IPlB, NPşPş, SClBr, SDaO, VBcB, VLL, VLR), îi scuipa să nu se deoache (BtLL, NCnP, VrShB) sau sufla peste ei în acelaşi scop (VBzR, VrBlBl). Şi vizitatorilor le indica să îi scuipe împotriva deochiului (VGrGr). Ea stingea cărbuni (NVnN, VBcB, SClBr) în apă şi îi stropea (NVnL) sau răcea frigările incandescente în apa pe care le-o dădea celor doi să o bea (VBcBc).

Deochiul este contracarat în special cu ajutorul culorii roşii. Lehuza este legată la cap (GNP) cu o basma roşie (GGrGr, GRR, IBtM), i se pune o panglică roşie (BtRpR) la gât (BtClP, IHHm, VTnTn) sau în cozi (BtCnCn, IBlM). Basmaua roşie este folosită şi pentru a îmbrobodi copilul (VTnTn). Atât mama, cât şi pruncul poartă un fir roşu la mână contra deochiului (BLO, BtII, BtŞnŞn, GCoCo, GMnMn, IHlHl, IMlMl, IMnU, IŞpŞp, NŞŞ, NUU, SDC, VŞtB). Aţa roşie de la mâna nou-născutului se întâlneşte în majoritatea localităţilor din Moldova, chiar şi în mediul urban. Firul legat la mână se descântă mai întâi (GTcTc). Eficienţa acestei culori este inexpugnabilă: „punem cân sî dioachi roşu atuncea sî sî dioachi copilul meu” (NMdH). La fel de sigură este sarea presărată în capul pruncului (BMtMt, GBhBh, GGG).

Distragerea atenţiei nefaste se mai face prin însemnarea pruncului cu un *benchi* (b*enghi*) în frunte (BLO, GNP, IDbDb, ILB, NDlRg, NŞG, NVA, SFoO). Acesta era făcut de moaşă altădată, care lua praf cu degetul de pe talpă sau de pe tocul încălţămintei (NHB, VOlOl) şi îl ştergea de fruntea nou-născutului. Practica are la origine praful de pe călcâi, care are putere împotriva deochiului (BtII, NDH, NMdH, VBzBz, VRV). Pământul adunat de călcâie (NDV) este pus între ochii pruncului sub forma unui punct de mărimea degetului. Praful se lua de pe talpa moaşei (ICsCz) sau a mamei (NDlDl) şi se amesteca cu salivă (GMtMt, ITgC, NDlDl, SFoŢ). Se spune: „cum nu se deoache căcâiul, aşa să nu se deoache copilul” (ICsCz, ITgC) sau „Cân sî dioachi călcâiu meu, atunci sî dioachi copilu meu!” (NMdH), „când s-a deochea călcâiul, atunci să se dioache şi copilul!” (VRV). Semnul negru din frunte se poate face şi din tăciuni (IBlM, NDH), funingine (BMtMt, VRV, SSjSj) de la sobă (GNP), de pe cuptor (NZZ) sau de pe fundul ceaunului (SMoMo). Moaşa lua cu spălătorul de vase zgura de pe uşa sobei şi făcea cruce pe fruntea copilului cu cărbuni, „să se prindă deochiul de cărbuni” (SPsA). Negreala de pe ceaun este folosită şi pentru benchiul mamei (NHB). Pruncul se scoate din casă cu benchi timp de un an (NZZ).

Lehuza se poate îmbolnăvi şi ea de pe urma vizitatorilor murdari (GBaBa). Momentul este cu atât mai critic cu cât în acest interval vin fiinţe supranaturale: „Acuma, la ursători, s-apropii ceasu rău di tini, fincî nu eşti ... curatî” (VrBlBl). În jurul lehuzei se aşază instrumente apotropaice, ca în cazul

nou-născutului. Un foarfece (BCşCş), eventual chiar cel folosit la tăierea cordonului ombilical se aşeza sub aşternutul femeii până când aceasta se ridica din pat (NHB). La capul lehuzei se pune un cuţit (GRR, VrTCl), o mătură (VrBlBl, VrTCl) şi un cleşte (VrBlBl). Mătura, cuţitul şi barda se mai aşază şi sub patul femeii care a născut de curând (BtMiR). O agresivitate sporită împotriva răului este sugerată de un topor pus sub locul de dormit (BtSlSl). Bârneţul moaşei era lăsat sub capul lehuzei să o păzească (NCnV).

Spaţiul prin care se pătrunde în încăpere trebuie protejat, de asemenea. Deasupra uşii se înfige un ac cu aţă (BBL, BPjPj, BtDaE, BtGeA, ICpP, NBrBr, NPtS, SVaVa, SVmVm) sau strămătură roşie (SFmFm, SSdSd, SŞM), o cordică (IVsVs, NGnC, SHB), o „fondă" roşie (BtGeA, ICuB), panglică (IŢuŢu), „flioncuri roşî" (SDhDhM) sau chiar o cârpă roşie (BBsA, SMhMh). Pe lângă ac şi aţă se mai pune deasupra uşii o bucată de ceară curată (SAA). În afară de „uşorul uşii, sus" (IPşS), acul cu aţă roşie se agaţă şi în pragul de jos (SPoPo), sub prag (SUlL), la capul copilului la pat (SDL), în perdea (ILnG) sau la icoană (VTnTn). Moaşa prindea o panglică roşie într-un prosop şi le bătea pe un perete (BLpLp). Aţa de deasupra uşii trebuie să stea până la botez (NBrBr), adică atunci când vulnerabilitatea pruncului dispare. Explicaţia pentru această practică este de natură apotropaică: „Dacă vine cineva necurat se prinde de cordică şi nu de copil" (NGnC). În special vizitatorii impuri sunt vizaţi: „Cordica sî puni pentru fimei murdari" (SHB). Copilul nu face roci (ILnG), nu se leagă boala de el (SPoPo), „rugeola" (SVaVa), el rămâne curat (SVmVm) şi nu poate fi deochiat (BtDaE, SUlL). Pe lângă acul cu aţă roşie prins într-un lăicer de uşă, mama mai spune în gând şi următoarea formulă de apărare: „Săgeţ întri ochi, /Sî nu mi-l diochi!" (BtII). Sub prag se pune şi usturoi împotriva influenţelor necurate (SFmFm).

Dedesuptul patului este destinat în special unei păcornițe (BtCoCo, BtCpCp, BtSmR, BtVdB, BtVdHţ, ICpB, IVlVl, SFnFn, SPP), un vas cu păcură (BDfC, BtII, IRgD, ISnS, IŞpH, NBrBr, VVoO, VrRŞ), care poate fi o cană (BtMiPn), o oală (BtGeA, BtVdB, ICuCu, IMnMn, SHH), un hârb (ISrB, VPT) cu dohot (SŞM), o cutie (BtBB, BtSlSl, ICpP, ILH, IRgRg, IŢuŢu, VAP). În recipient se pune şi usturoi (ICpB), o fundă roşie (ILH) sau un ac cu aţă roşie (VPT), fiare părăsite (IScSc). O altă localizare a vasului cu păcură este după uşă (IŞpH). Sub ţolul de la uşă se pune primul scaun al copilului, învelit în hârtie şi cârpă, ca să se oprească tot răul la intrare (BtCuM). „Murdărie" se pune şi într-un hârb sub pat, împreună cu un ac, pentru a contracara furtul laptelui de mamă (BtŞnŞn). Oala cu păcură se aşează „să nu s-aprochie ceva rău" de lehuză (ICuCu), „sî nu sî prindî di dânsa nimic" (SHH). Şi copilul şi lehuza sunt păziţi de păcorniţă (BtVdB, BtVdHţ). Copilul are o pavăză în special împotriva rocilor (BDfC, BtBB, BtCoCo, BtII, BtMiPn, BtSlSl, IRgD, SFnFn, SSjSj): „atunci când vin în vizită femei necurate, să se prindă bubele de păcură, nu de copil".

Produsul petrolier are putere şi asupra altor entităţi malefice: „Lehuza ţine o cutie de păcură sub pat ca să nu se prindă de copil ceva rău” (IRgRg). Pe baza culorii negre s-a format o echivalenţă magică între dohot şi crema neagră pentru încălţăminte, cele două fiind folosite disjunctiv (BtVdB, NII). Analogia merge mai departe, căci sub pat se pune o cutie de cremă sau o perie de ghete (NSgV). Un căuş (SGlGl) sau un hârb (SSjSj) cu cărbuni aşezat sub pat îndepărtează răul de mamă şi nou-născut. Tot aici se mai aşază o cutie cu humă (BtSlSl), o ceaşcă de apă şi busuioc (BtGeD) sau o strachină cu făină şi o creangă de busuioc, în mod asemănător cu *masa ursitoarelor*. Explicaţia ţine de distragerea răului: „făina sî mănânci acolo sî n-aibî grija ei [lehuzei]” (BtII). Acelaşi mecanism de abatere a răului face ca lehuza să iasă din casă cu cercei şi mărgele, „sî nu sî prindî vreun blestem di ea” (NŞŞ).

II. 19. c. Rodinii

Vizita propriu-zisă la lehuză poartă numele de *rodini* într-o mare parte a Moldovei. Instabilitatea morfologică a acestui cuvânt face ca el să apară atât cu forme de masculin, cât şi de gen feminin. Acţiunea propriu-zisă se numeşte a merge *în rodin* (BDfC, ICuB, ICuCu, IMşMş, IRgD, ISdSd, ISrH, ITgC, IVsVs, NBdD, NBgBg, NGţGţ, NHB, NStSt, NTPr, VŞtCţ, SBrM, SHR, SLS, SVtVg), *în rodini* (BtCnCn, BtVdB, IAcŞ, ICpP, IMnMn, IPŢ, ITnTn, NDV, VPdPd) sau *în rodii* (NIcA, NMdMd, NSS, NZT). Forma feminină apare în aceeaşi construcţie prepoziţională: oamenii vin *în rodină* (BPjBs, ICiCi, IHO, IOO, IOH, IRR, IStT, IŢgŢg, IVnVn, NBrBr, NBtB, NBţG, VrVVş), *în rodinî* (NBtN) sau *în rodine* (ICsCz, IRgRg, SHrHs). Mai rar se spune că merg *la rodină* (SCfCf). În satele în care termenul nu este cunoscut sătenii se duc *în merindi* (GSvSv), *cu merinde* (BDmDm, GMvMv, NDlRg), *cu merinţî* (GCvCv, VBzBz), *cu plocon* (BMcMc).

Intervalul temporal pentru *rodini* variază în funcţie de două coordonate: slobozirea casei şi creştinarea copilului. Aceste momente dau conotaţia obiceiului şi sunt resimţite diferit. Darurile se aduc „până la opt zile sau înainte de botez” (ICpB). Prima delimitare temporală pentru vizite începe imediat după naştere (GMnMn, IScB, IŞpŞp). Oaspeţii vin în prima, a doua zi (IPlB, NBgT, NDV), a doua zi după naştere (BLPr, BtDbB, NDlDl, NGţGţ, SPoPo), a doua, a treia zi (BBuB, BHmHm, BSoC, BtMiPn, GCzB, IMnMn, NBhBh), deci în primele zile (IBlM, ISrSr, NŞŞ, SZL), „după ci-l naşti şî sî sâmti bini oleacî lehuza” (BtRpR), e „mai în putere” (BtGeD). Atunci o scula moaşa de pe locul de naştere şi o îmbăia (BPtF, VPdPd). Aproximările momentului oportun continuă până la ritul de purificare a casei. Vizitatorii aduc daruri la trei zile (ISdSd, ITtTt), la trei – patru zile (IIA, IPşS, VAP), patru – cinci (SPB, SŞM), cinci – şase (BHD, SSmŢ), sau la împlinirea celor opt zile (BPjPj, ICpB, ICuB, IEB, IMsMs, IOO, NBdBd, NGnC, NVnVn, SHB, SSdSd, SVaVa, VrVV).

Acum „lehuza e în pat” (BBL, NBdT, NPpB), nu are voie să facă mâncare (BOnTţ, SPjD, SRB) şi darurile „în aceli opt zâli până la slobozâre” (NVnN), „până ce face aghiazma în casă” (NŢŢj), sunt foarte folositoare. „Cari nu poati, aduci şî mai târzâu” (SSdSd), în răstimpul de până la botez. Se vine *în rodini* pe parcursul primelor săptămâni (SUlL), până în şase la număr (SStSt) sau până în patruzeci de zile (BBsA, ICiCi, ITgC, VrCrR), deci, înainte de creştinarea nou-născutului (BŞtcmR, BtBB, BtCpCp, BtCuA, BtCuCu, BtCuM, BtDbDb, BtMiMi, BtUţS, IBtM, ICpB, IRgD, IStF, IŞpH, NCsM, NCnV, NŞG, SVtVg).

Persoanele care vin să aducă daruri sunt numai femei (ISdSd, NBrBr, SPB), bărbaţii nu au voie (NBrBr). Chiar dacă nu se menţionează această exclusivitate, se spune că vin în vizită *femei* (BtClP, BtDaE, BtGeA, BtRsRs, BtSmR, BtŞŞ, BtŞnŞn, BtVlVl, GŢŢ, ICsCz, IMcIz, IMsMs, IMvMv, IPŢ, NBtN, NCCn, NChCh, VDeV, SFmFm) apropiate afectiv de lehuză (BBuB, BtII, NSBj, VVşVş). Femeia cu prunc nou-născut „nu ari voi sî mânânci di la toatî lumea” (NBgT), pentru că i se pot face vrăji prin intermediul merindelor. „Unele femei nu primesc nimic de mâncare, că se tem de farmece” (BBuB). Moaşa nu îi dădea să manânce din ce primea, dacă avea impresia că îi va face rău (NPpB). Rudele, prietenele şi vecinile (numeroase localităţi) vin la proaspăta mămică, iar enumerarea lor păstrează exclusiv genul feminin: „numai neamurile, surorile, cumnatele” (NBgT), „rude, vecine, prietene” (BPjB), „neamuri, vecine, surori, cumnati” (ITtU), o cumătră (BtVlVl, SPtPt, VDeV, VŞtCţ,) sau cea care intenţionează să boteze copilul (BtUţS, NVnVn, VRbS).

Rodinii au şi o semantică fluidă, nu doar un gen gramatical instabil. În majoritatea satelor cuvântul desemnează vizita şi darurile aduse lehuzei, dar semnificaţia se extinde şi la participante: „rodinele sînt femeile care merg la lehuze” (NIC), „musafirii” (NPeT), „femeile care vin să-i aducă daruri lehuzei” (BBL), la recipientul pentru daruri: „vasul în cari duci sî cheamî rodin” (SVjVj), la perioada de timp afectată obiceiului: „rodinele sînt zilele lehuzei, opt zile” (ISnS), „rodinii sînt primele zile în care se aduc daruri mamei şi copilului” (IPiB), când e femeia lehuză (BtRmRm, ISL).

Darul propriu-zis constă în principal din mâncare, care variază de la carne (BtCnCn, NDlDl, NDlRg), friptură (BDrS, GCvCv, NBhBh), o pasăre (BtClP, SMşB), pui fript (BtDaE, IGjGj, NIcA, NPeT, NZZ), o găină (BtRţC, IMvMv, IPbP, SHrHs) tăiată (BOO, VTvS), slănină (SUlUl), găluşte (BOO), pârjoale (IEB), sărmăluţe (NŞŞ), borş (NGţGţ), brânză (NBgBg, NDlRg, SFmFm), unt (SVmVm), lapte (BBuB), ouă (BtMiR, ISrH, SFmFm, SLS, SMşB, SZC), la pâine (numeroase localităţi), colac (BOH, SDC), covrigi (BPtF, NBtN, SDhDhM, VGvGv), mălai (SSjSj, VŞtB), mămăligă (GCzB), făină (BtDaE, BtGeD, BtMiPn, BtMiR, IPbP, ISrH, SFmFm, SHrHs, SLS, SMşB, SSdSd, SSjSj, SUlUl, SURs, SVaVa, SZC), griş (SMoMo, SSmŢ), fasole (BtDaE, ICpB, SZC), orez simplu (BtGeD, BtMiR, ILB, SAA, SBsBs, SLS, SMoMo,

SMşB, SPtPt, SSdSd, SSmŢ, SUlL, SVaVa, SVmVm) sau preparat cu lapte (BOH), ulei (NGmGm, SBaBa, SVaVa, SVtVg).

Se aduc şi legume (BtMiPn), iar fructele se dau crude (BŞtcmB, GCzCzv, ILB, ILH, ILnG, NBţG, SMşB) sau fierte, cum e cazul prunelor (SURs). Roşcovele erau, altădată, pe lista *rodinilor* (IHO, IRgRg, NIcA) alături de smochine (IRgRg), stafide (NIcA), nuci (SMoA), mere (SHrHr, SMoA). „Îi duce miez de alună că-i bun de rosuri la burtă” (VrMM). De foarte multe ori se aduc dulciuri, care au calitatea de a revigora lehuza repede, prin creşterea glicemiei. Se dau prăjituri (BCşCş, BtRţC, IHO, ILnG, ISnS, ITtTt, NBrBr, NDlDl, NMdH, NPeT, NStSt, SAA, SPtPt), plăcinte (BtGeD, BtŞŞ, GSvSv, IBlM, IGjGj, ITtU, NBdG, NBhBh, NCCn, NIcA, NSgV, SAA, SCpI, SDL, SHH, SMoA, VGvGv, VPdR, VVşVş), *învârtită* (NMdH), cozonac (BDrDr, ITtU, VRbS), coptură (BtGeA), turtă dulce (SDhDhM), biscuiţi (IAcŞ, IMcR, ITtTt, NŞŞ, SPP, SUlL), bomboane (BPtF, BtCoCo, BtRţC, GCvCv, ILnG, IMcR, IStF, ITtU, NŢŢj, SDhDhM, SPB, SPP, VRbD, VŞtCţ), ciocolată (SPB), dulceaţă (BDmDm, BOH, BtRpR, GCvCv, ILnG, IMsMs, ITtTt, NGmT, NIcA, NMdH, NPşPş, NStSt, NŢŢj, SBaBa, VGvGv) de cireşe amare (VTvS), miere (ICiCi, ILH, NBdG, NGmGm, NGmT, SBaBa) sau zahăr pur şi simplu (numeroase localităţi). De băut se aduce ţuică (BCşCş, BMcMc, GMvMv, IMsMs, IVnVn, NBdG, NBgBg, NCCn, NDlDl, NPeT, NŢŢj) preparată cu ulei şi miere (NZT). Aceeaşi băutură este dăruită sub numele de holercă (SVmVm) sau rachiu (numeroase localităţi), altădată adus şi pentru moaşă (IDbDb, VTnTn). Rachiul se fierbe cu zahăr şi secărică (SClB) sau se pune miere în el (BDmDm, BtRpR, IBlM, NFF, NŞŞ) şi smochine fierte (BtRpR). Alte băuturi alcoolice primite *în rodin* sunt vinul (BBsA, BBuB, BDrDr, BDrS, BOH, BOO, BŞtcmB, GCvCv, IRR, ITgC, ITnTn, NMdH, VPdR, VRbS), berea (NBdBd) şi romul (NDlDl).

În scopuri terapeutice, lehuza primeşte „o oală cu lapte de mac”, care previne durerile abdominale (SFrFr). Fasolea dusă lehuzei „este roditoare” şi trebuie păstrată (BtCpCp) pentru a fi însămânţată. În unele sate, anumite alimente sunt interzise la *rodini*. Nu trebuie oferite ouă (BtCpCp, BtII, ISrB, NBhBh, NMdH, NMdMd), pentru că pruncul va face gâlci (NBhBh). O replică patogenă au şi fructele rotunde sau mici. Dacă se duc cireşe (NBhBh, NMdH, NMdMd), nuci (NBhBh) ori perje (NMdH, NMdMd), copilul face bube. Cireşele provoacă şi lacrimi (NBgBg) în casă. Dacă totuşi ouăle, cireşele şi fragii sunt dăruite lehuzei, aceasta nu trebuie să le primească în mână, ci să fie aşezate pe masă (BDrS). De asemenea, nu se duce vin, fiindcă lehuzei îi este interzis să îl bea (VrMM), pe motiv de sănătate. Nu se duce carne, „că-i boală, scârbă” (BtCpCp). Pasărea vie este preferabilă. Atunci când e dată găina, femeia venită „o trece de trei ori pe deasupra sobei şi spune: «Cum nu fuge soba din casă, aşa să nu fugă nici găina»” (SGlGl). Şi grăunţele sunt de rău augur la

rodini, fiindcă aduc „scârbă” (BtCpCp), adică supărare. Semnificaţiile pozitive ale alimentelor aduse cel mai frecvent menesc viitorul copilului şi al gospodăriei: „zahăr să fie dulce ca zahărul, făină de grâu, să fie cu spor în casă, mâncare, să aibă belşug” (IŞpŞp). Pâinea sau mămăliga se înfige într-un fus, să meargă repede pruncul pe picioare (VŞtB).

De la darul iniţial, constând în merinde, obiceiul a evoluat în mod utilitar. „Înainti îi aduce un blid di brânzî, di farină, ouî. Acum aduc hăinuţi la copchil” (SFmFm), „Vineau femeile cu rodini: zahăr, orez, făină de grâu. Mai târziu o ieşit obiceiul obiceiul de a aduce haine la copil” (SFrFr). În numeroase sate din Moldova se aduc copilului haine, sub formă de costumaşe. Uneori, destinaţia este funebră: „Dacă ai un copil mort, nibotezat, să-i duci lehuzei haine de copil noi” (BDmDm), „Se duce de pomană rachiu, zahăr, covrigi. Este o pomană pentru copiii morţi” (VrShB). Un dar frecvent sunt pelincile (BBsA, BMcMc, BtVdVd, IDbDb, ILL, NVnVn) sau scutecele (BDrS, BtVdHţ, IDbDb, IPşB, NVnL, VrCrR). „Dacî era fatî, i-aducea lăiceri, o cămaşî – băiat, material di sumani sau o pălăriuţî, ori un brâu” (BtII). Şi lehuza primeşte „materie” (BtGeA, BtŞŞ, IŢuŢu, NPşPş, SŞŞ), pânză (BtMiPn), de-o bluză (BtCoCo), de o fustă (NPşPş), de rochie (SSmŢ). I se mai aduc un batic (BtCoCo) sau o pestelcă (BtGeA).

Copilului i se pun bani pe piept (BBsA, BDfC, BOO, BSoC, IRgRg, NDlDl, NII, NMdH, NMdMd, NPşPş), pe frunte (GMnMn, GMvMv, GSvSv, IAcŞ, IStF, NSBj, VDeV, VrBlBl, VrTtBv), să fie „drăgălaş ca banu” (IAcŞ, IHlHl, IStF), în scutece (SHrHs) sau la căciulă (GCvCv, GCzCzv). Banii aduc noroc copilului (IBB, IMşMş, NŞG, SSmŢ, VrVV). Femeile venite îi spun copilului să îşi cumpere din banii primiţi creioane şi caiete (ICsCz). De altfel, viitorul naş îi aducea copilului un creion, să înveţe carte (NBgT). O altă implicaţie este dată de expresia „îi pune somn” (BLO, IHO, NBdD, NCCn, NGţGţ, NHB, NRcO, NUU, SBrM) atunci când se aşează banii lângă copil.

Formulele folosite la înmânarea darurilor urmăresc atragerea norocului, a sănătăţii şi a vieţii lungi pentru copil (majoritatea satelor). Urări care trimit la familiile numeroase de altă dată sunt: „Să trăiască gloata!” (BLPr, ISrB, NStT, SPB), „Noroc bun la gloată nouă! De la mine bani, de la Dumnezeu minte şi noroc!” (NRdB). Hrana şi odihna copilului sunt fundamentale pentru creştere şi, de aceea, se urează „Somn şi ţâţă!” (BBzBz), „Mama să aibă izvor de ţâţă!” (IOH), „Pat uşor copilului!” (IMţMţ). Copilul are nevoie de familia sa, „Să traiască cu mamă, cu tată şi cu naşii dimpreună!” (GCvCv), dar mai ales de mamă. Lehuzei i se urează să se ridice cu braţele pline (BŞtcmR, IMsMs, NDV), „uşuricî” (NDV), „Cum îţi râdic eu paharul, aşa să te ridici de uşor!” (NIS). Recuperarea rapidă a mamei se reflectă asupra creşterii copilului, de aceea, se

spune „Dumnazău sî ti radici!” (SSjSj), „Dumnezeu să te înzdrăvenească, să cii bucuria copilului!” (VTnTn).

Credința în obiceiul rodinilor este foarte puternic, chiar şi în mediul urban. „Când cineva merge la o lehuză, trebuie să-i ducă şi rodini” (IHrP), „nu-i bini sî ti duci cu mâna goalî la o lehuzî” (NVA), „nu se duce cu mâna goală la lehuză” (ITgB), „când cineva merge la o lehuză, trebuie să-i ducă şi rodini” (IHrP), „nu-i bun să te duci cu mâna goală, ca să aibă şi copilu-n viață” (ICuCu). Explicația pentru aceste daruri este, la un prim nivel, bazată pe ideea de sprijin comunitar: „Lehuza nu poati sî iasî din casî şî-i aduci negieşâli di mâncari” (NBtN). Motivația este, aşadar, a unui ajutor dat lehuzei (BtVdB, ICpP, IMlMl, NDV) şi copilului (BtCuCu, BtVdB, IOO).

O a doua explicație transformă obiceiul într-un rit de propițiere, atât prin funcția darurilor, cât şi prin puterea cuvântului rostit acum. „Rodinile înseamnă bogăția copilului” (BtLL), „la noul născut se aduce zahăr, orez, scutece, bani, pentru a avea în viață” (VOlOl). Binele pruncului este indus şi la nivel imaterial, astfel, darurile îi aduc sănătate (IVsVs, SCP, SFoȚ) şi noroc (BPtG, ICuCu, SCP, SDbDb, SFvFv, VPT). „Dacă are multe menituri, are copilul noroc în viață” (BPjPj). Practica are şi puteri apotropaice: „Rodini: un kilogram de zahăr, orez, bani, ca să nu pățească nimic până-l botează” (SFnFn).

Obligativitatea de a oferi nou-născutului daruri nu se abolește în situația necunoştinței de cauză a musafirilor. Celor veniți fără plocoane, fiindcă nu ştiau că a născut femeia, moaşa le oprea brâul (BtDaE, BtPlPl, BtVdB, SDbDb), căciula sau pălăria (BtVdB, SDbDb), iar la femei broboada (BtPlPl, BtVdB) ori pestelca (GBcH, GPP, NCCn). Acestea erau ținute până la botez (BtPlPl) în casa lehuzei. Bărbatul căruia i s-a luat căciula putea să o răscumpere printr-un dar (SUU).

Ofranda materială este foarte vizibilă în justificarea că ceea ce aduci în *rodini* constituie o pomană (BDfC, ICrCr, IPşS, SŞTm, VIvPg, VrShB, VrVVş) şi trebuie să fie „bunătățuri” (BtDaE, ILnG, SDhDhM). Darul acționează în două sensuri, omeneşte lehuza: „fimeia aceia pomanî o ari şî ie” (IMnMn), „dacî-mbraci o lăuzî îi pomanî mare” (GȚȚ) şi se întoarce celui ce oferă, atât în existență: „se dau de sănătatea celui care aduce” (SHB), cât şi în post-existență: „Aceala cari duci rodină ari pomanî pi ceea lumi” (NGmGm), „Asta mâncare o ai pi ceia lume, pomană mare” (IMşMş), „ci duci, acee găsăşti” (NDlRg).

Acest tip de motivație pentru obiceiul *rodinilor* are şi o componentă simbolică, pentru că vizitatorii nu au voie să plece din încăperea pruncului fără să lase lângă el „un semn” (BDfDf, BOnTț, BPtF, BPtG, BtCuCu, BtMiC, BtRmRm, GCzCzv, GMnMn, ICuB, ICuCu, IIA, IPbP, ISdSd, ISL, ISrSr, ITT, IVnVn, NRcO, NRcRc, NStSt, NZZ, SHR, SLS, SSmȚ, SURs, VrMrP, VrRŞ) care constă dintr-o batistă (BtPlPl, GBcH, NZZ), o cârpă (BtDbB, NPeT, NSBj,

VrShB), un petic (BPtF, BtRţC), „o streamţî” (BDfDf, BOnTţ, GCnCn, ITgC, ITT, NZT), adică o zdreanţă (BPtG, BtCuB, GMnMn, GSS, IVnVn, VrRŞ), un ciorap (IIA), o cordică (IEB, NMdMd), un nasture (BPtF), o aţă (numeroase localităţi), o scamă (BtPlPl, GBhBh, IBB, IPbP, SVmVm), o şuviţă (VBcBc) sau un fir de păr (BtCuB, BtCuCu, ICuB, IEB, NChCh, NGţGţ, NHB, NMdMd, SMoA, SSmŢ, SVmVm) din sprâncene (BOH), ce rămâne în pătuţul copilului până la botez (BtPlPl). Prin acest gest, musafirul previne luarea somnului de la prunc (toate localităţile investigate). Copilul nu face *plânsori* (SVmVm), adică nu plânge mult şi nu se deoache (NStSt). Cei veniţi *în rodini* îi dau somn uşor (GCzCzv) prin analogie personală: „Cum dorm eu, aşa sî dormi şî tu!” (GCzFv), „Sî aibî somnu dulci cum îl am io!” (GBhBh), „Să dormi cum dorm eu când îs mai trudit” (NPpB), „îţ las somnu să dormi” (NMdMd). Somnul copilului este protejat şi prin interdicţia de a da foc din casă (VZrZr, VrVV) înainte de a se împlini opt zile de la naştere (VrVV). Moaşa astupa noaptea ferestrele (SBtBt), fiindcă lumina care se vede din casă este prielnică pentru vrăjile altora. Copilului i se fură somnul (ITgC) şi face *plânsori* (BtCuCu). *Semnul* lăsat în pătuţul copilului poate primi marcă ocupaţională: „Dacî venea tâmplar, îi lăsa copilului o surcicî, o bucăţicî di lemn – croitor, o bucăţicî di materii – cojocaru lua niţî di la căciulî şî punea lângî băiet sî fii uşor ca lâna şî sî aibî zestri” (BtII). Pentru a preveni pierderea somnului, cei ai casei nu împrumută niciodată chibrituri şi nu dau cărbuni aprinşi celor veniţi după foc (SBtBt).

II. 20. Interdicţii pentru lehuză

Până la agheasma de opt zile, lehuza nu are voie să facă focul (NDlRg, NIS, NSBj, SDhDhM), să întreţină arderea (GCzB) şi nici măcar să se apropie de *şparhat* (SFmFm), adică să meargă la plită, unde arde focul (BDfC, BDfDf, NDlRg). Femeia care a născut de curând nu face mâncare (BDfDf, GBhBh, GCzB, GCzCzv, GCzFv, GGT, GGhN, GGhGh, IHlHl, IUM, NBhBh, NBrBr, NCnV, NDlDl, NDlRg, NGnC, NGţGţ, NRcO, NSBj, NŢŢj, VrMM, VrShB), căci „îi păcat sî mănânci di pi mâna ii” (NDlRg). „Dacă face mâncare fără moliftă spurcă tăt” (NChCh). Credinţa vine din vechime: „Nu făcea mâncare că nu era bună, nu era curată” (GGhGh). Este interzis să atingă mâncarea (IPşB, NBgBg), nu pune mâna nici pe blide (NCsM), pe lingură (NGmGm, NVA), cuţit şi cană (NVA), sau orice alt obiect (IRgD, NBdP, NGmGm), fiindcă femeia e acum spurcată (NDlRg, GCzB, NCnV, NFF).

Dacă se apropie de cuptor în condiţia ei impură, pruncul însuşi are de suferit de pe urma focului. „Lehuza, când se scoală întâi, nu merge la foc, să nu se frigă copilu” (NBrBr). Mama îi provoacă astfel o atracţie către flăcări (IMsMs, NDlRg) şi se arde (BtCpCp), „tchicî pi plitî” (SDhDhM). Ca adult, copilul va suferi de patima focului (BDfC). Toată viaţa primejdia arsurilor

planează asupra lui, fiindcă mama s-a dus necurățată la foc (NIS). Copilul va suferi de pirofobie (NIR), iar pe pielea lui vor apărea frecvent *focuşoare* (NIR, NSBj).

Dacă nu îşi face agheasma de la opt zile oriunde merge femeia arde pământul sub ea (BtGeD, BtPlPl, GCzB, ITgC, NBgBg, NRdB, NStT) de trei (GGhGh) sau de nouă coți în jos (NȚȚj), de şapte stânjeni (BDfDf) şi, în concluzie, spurcă locul (GCzCzv, IBlM, ISrB). De aceea, nu are voie să meargă desculță (GBaBa, GCzB), din cauza faptului că „pi undi calcî lăuza cu picioru gol ardi pământu" (GGhN), „uni calcî lăuza s-aprindi pământul" (GCzFv). Pe unde a umblat ea desculță nu trebuie să calce altcineva şi se lipeşte cu lut, dacă e în casă (GGhN) sau se stropeşte cu agheasmă, dacă e în curte (BtPlPl).

Înainte de molifta de slobozire lehuza nu aduce apă (BDmDm, GCdCd, GGT, GGhGh, IHlHl, IPşS, IUM, NDlDl, NDlRg, NGnC, NGțGț, NRcO, NSBj, SMşB, VrMM), nici măcar nu udă florile din casă, fiindcă se usucă (BtRpR). Ea nu are voie să treacă peste râuri (VrRŞ) sau să meargă la un curs de apă (VrSvD).

De asemenea, lehuza nu intră în ocol la vite (BtRpR). Tabu-urile impuse lehuzei sunt abolite, în mare parte, prin molifta de la opt zile, care este resimțită ca un moment crucial: „Pi urmî eşti liberî!" (IUM). Se spune că lehuza poate acum să se întoarcă la treburi şi să facă mâncare (majoritatea localităților). Ea are voie să umble prin casă (BtGeA, BtPlPl, IPşS, NPpB, NŞŞ), face curățenie (BSoC), începe să-şi scalde copilul (NTPr) şi stă la masă (IBV, ICpB) cu familia. Raza ei de acțiune se lărgeşte în unele cazuri: lehuza trebăluieşte în jurul casei (BtCuM, IMsMs, SDcDc, SFrFr, SSvSv), mulge vaca şi dă mâncare la găini (NVnVn), deci poate să iasă la lumina soarelui (VrVV) şi chiar pleacă în sat (SHB, SPlC). După moliftă primeşte oameni în casă (SZC) şi poate să dea cu împrumut orice (BHrC).

Interdicțiile care trebuie respectate până la îmbisericire privesc spațiul exterior gospodăriei: „până la 40 de zile n-are voie lehuza să părăsească ograda" (IPşS), „să umble pe afară" (IVsVs), „nu are voie să iasă din curte" (GCzCzv, VrSvD), în lume (BBsA, ISL), căci „ardi pământu sub picioarili ei" (BtVdB). Spațiile sunt demarcate precis, în funcție de gradul de purificare a mamei: „La opt zâli sî faci ca sî poatî sî umbli pin casî şî la patruzăci di zâli ca sî poatî să iasî din curti" (NPpB), „la opt zâli când se face molifta, femeia poate părăsi patul şi umbla prin odaie. N-are voie însă să iasă la fântână până după molifta de 40 de zile" (IPşS).

Femeile îşi amintesc foarte bine cum altădată „patruzeci de zile lehuzele nu işeau de pe poartă" (BCşCş), şi „pi drum nu sî duceau pânî la patruzăci di zili" (BŞtcmB). Femeia fără molifta de la şase săptămâni „n-ave voie sî iasî în sat" (SVaVa) şi nu mergea la fântână (BtGeD, BtPlPl, BtŞnŞn, GCzB, GCzFn,

GGrGr, IMcR, IPşS, NBgT, NBrBr, NDlRg, NStT, NZZ, SMşB, VrSvD) că „o ocărau babele" (GGhGh).

În cazul în care o lăuză scoate apă, seacă izvoarele fântânii (BDfDf, BtLC, BtPlPl, GBhBh, GCzCzv, VrSvR), ea putând face şi un pârâu să rămână fără apă, dacă îl trece (BDfDf). Apa din fântână se spurcă dacă o lehuză a scos o găleată plină din ea (GCzCzv, VrRŞ), adică se umple de viermi (GCzB, GCzFv, GTcTc, IRgRg), de culoare roşie (GCzCzv, VrShB), numiți *lătăuşi* (BtII) sau *mormoloci* (NBhBh). Alteori sursa de apă se infestează cu „gândăcei roş" (GBaBa) sau „nişti gândăcei aşa subțiri ca aţa şî negri" (GGhN).

În decursul celor patruzeci de zile până la ritul bisericesc, lehuza „nu are voie să umble" (NBrBr) prin sat (GTcTc), la câmp (BtPlPl, GCzCzv), în grădină (NDlRg), nici chiar în prăvălii (BtPlPl), din cauza efectelor profund distructive. „Unde calcă lăuza ardi iarba, pământu" (GBhBh) şi resursele sunt secătuite, asemenea fântânilor. Şi animalele suferă de pe urma apariției impure: „vaca nu putea naşte dacă a trecut lehuza pe acolo" (SMşB).

Femeia cu prunc nou-născut „patruzeci de zile umblă numai acoperită cu batic" (GBaBa), căci „n-ari voi sî stei cu capu discoperit" (GCzB). Are tot timpul creştetul învelit (BtII, GCzFv, VrSvR) şi iese din casă „îmbrobodită strâns" (NZZ). Ea nu vorbeşte cu străinii (VrSvD), pentru că în această perioadă „i se pot face uşor farmece, vrăji" (NFF), este „deocheată uşor şi pierde laptele, i se umflă sânii" (GCzCzv), adică face mastită. Femeia nu merge la vecine (SMşB) sau în sat (BtRpR, VrShB), căci nu are voie să fie văzută de cei care nu sunt în familia ei (GCzFn), din aceleaşi raţiuni de apărare.

III. Obiceiuri postliminare

III. 1. Încumetrirea

Botezarea nou-născutului este prima grijă pe care o au atât părinții, cât şi ceilalți membri ai comunității. Uneori, naşii lui şi viitorii cumetri ai părinților sunt aleşi înainte de naşterea copilului. Primul născut se botează, prin datină, de către naşii de cununie (BtSlD, GTT, NChCh, NZZ, SHM). Chiar şi la al doilea copil sunt întrebați naşii părinților dacă doresc să boteze (GTT). Când creşte copilul, naşii lui de botez sunt rugați să îl şi cunune (IŢgŢg, NRcO). „Uni ţân lucru ista bini însămnat, cî dacî l-am botezat, mă duc sî-l şî cunun" (SPnPn). „Este obiceiul a nu refuza pe nimeni atunci când eşti solicitat" (SFrFr).

Altădată moaşa era cea care căuta cumetri (GCU). Ea ducea nişte colaci mici celor cu care s-au învoit părinții (ICiCi, IVnVn), la întâlnirea în care îşi dau acordul verbal, „când sî prind" (IVnVn) sau se leagă (VPdPd) cumetrii. Aceste copturi se numesc *colaci di prins* (ISdSd). „Când ti prinzi di cumătru duci doi colaci" (ICiCi, ICsC, ISdSd) şi un litru de vin (ISdSd). Colacii sunt mai mici (IMşMş, VAP) decât cei dăruiți după botez, numiți „colacii cii mari" (IVnVn).

Atenţia cu care se alege naşul copilului se justifică prin influenţa morală şi spirituală a naşului: „Să fie oameni buni, ca lumea, ca să fie şi copiii tot aşa” (SGlGl), „Îl alegi care este mai bun, mai gospodar, mai plăcut la cuvinte” (VrMM). Relaţia de cauzalitate nu lasă loc de îndoială în mentalul popular: „Dacă va avea un cumătru învăţat, copilul va fi deştept” (VAP), „noul născut va împrumuta din hărnicia naşului, o parte din obiceiurile lui” (SFoŢ). În acest context, naşul are datoria „să fie exemplu bun şi să dea sfaturi bune finilor lor” (BPtF), să fie un „povăţuitor” (VŞtB), să îl educe (VGC), să se asigure că va fi un bun creştin (BBuB, NCnV), pentru că e „răspunzător” (VrBPr), „răspunde de tot ce va face copilul” (BPjBs), „în faţa lui Dumnezeu” (GMtMt), chiar mai mult decât tatăl lui (GRR).

Este posibil ca unui copil să îi meargă rău după botez şi atunci se consideră că e vina naşului, „n-ari noroc după el” (ISrH) şi trebuie schimbat (BtClP, BtŞnŞn). „Dacă botează cineva cu mâna rea, copilul e bolnav” (GTcTc). Noii naşi îmbracă din nou copilul, îi taie din păr (GTcTc) şi îl cumpără pe geam: „Dacî copilu îi slăbuţ şî l-o botizat cineva, zâci cî poati nu i-o mers aciluia în fini şî vini altu cari ari mai mulţi fini botizaţi, şî-i vindi copilu aciluia” (BtŞnŞn), „îi puni alt numi cu alt naş” (BtBB).

În toate localităţile investigate, relaţia stabilită prin încumetrire se bucură de un respect deosebit şi este considerată a fi foarte apropiată. „Cumătrul, chiar dacă-i cineva străin, îţi vine ca un frate” (VŞtCţ). Cumătrul devine „ruda cea mai apropiată” (GGG), un „neam mari” (SFrFr), „rudî tari dge-aproapi” (SDhDhM). „Îi rudenie drept ca rudenia adivăratî” (NŞŞ), „că e blagoslovitî di Dumnezeu” (BtŞtŞt). Relaţia este resimţită a fi de o importanţă egală cu o înrudire de sânge (BBsA, BCşCş, BHrC, BMcMc, BtCnCn, BtCoCo, BtDaE, BtGeA, BtGeD, BtVlVl, SDhDhM, SSdSd, SUlL), comparată, cel mai frecvent, cu legătura dintre fraţi (BtCpCp, IBV, IMşMş, ITgBz, NGmGm, NStT, SSjSj, SVaVa, SVmVm, VTnTn, VrCrR, VrShB). Importanţa botezului surclasează, uneori, legătura familială propriu-zisă. Încumetrirea este „mai importantă decât rudele de sânge; dacă boteza o soră îi ziceai cumătră” (NZZ). Pentru copil, naşul e „şî tata şî mama” (GCzB), „nanaşul copchilului îi mai dihai ca tata şi ca mama” (SPoPo). Relaţia dintre fin şi naş este similară celei dintre părinte şi copilul său (numeroase localităţi).

O astfel de percepţie impune un respect sporit pentru cumetri (majoritatea localităţilor). „Cumătrului să nu-i zici un cuvânt di rău cî intri-n fundu iadului” (IHO) , „îi păcat să-l ocărăşti pi cumătru” (VDmV). Este interzis să te cerţi cu naşii copilului tău (IHH, ITnTn, NPşPş), „să nu te sfădeşti niciodată, să n-ai vorbă rea” (IPşS). Cumetrilor le porţi întotdeauna cinste (IVlVl, SLS). „Se spune că-i păcat să se vorbească de rău” (NPşPş) cumetrii între ei. Motivaţia pentru această grijă comportamentală este creştinarea copilului, posibilă datorită naşului (BtCuA, BtRţC, GGhGh, IMcIz, IMsMs, IPrPr, VrVVş). Pruncul este scos la

lumină (BPtG, ICpB), dat la lege (BtLL, BtRţC) de naş. La nivel social, încumetrirea implică întrajutorarea (IRR, NPşPş, VLL, VRbS) şi, de aceea, se crede că „Îi bini sî ai mulţi cumetri" (SDM).

Cel care botează „face o pomană" (BtAB, BtSmR, GCzFv, IPşB, IVsVs, NGmT, NGnC, NPpB, SBsBs, VPrPr) şi „i-n norocul" său (GBhBh). În momentul aducerii copilului botezat de la biserică, naşul subliniază valoarea de pomană a gestului, el spune mamei că pe lumea aceasta copilul este al ei, însă pe lumea cealaltă îi aparţine lui (BDfC, NBdBd, NBgT, SBrM). Pe de altă parte, naşului i „se uşurează păcatele" prin botezarea unui prunc (NVnVn), „îi iartă Dumnezeu păcatele" (NPeT), i se iartă păcatele (BDmDm, NPtS), chiar „cel mai mare păcat" (NZZ). Alteori se crede că trebuie să botezi nouă copii ca să fii iertat de păcate (GCzCzv). „Copilul când este mare se roagă pentru naşi" (NPtS), iar recunoştinţa lui depăşeşte limitele existenţei. „Îi pomană sî botezi copchii. Ei îţi poartî di grijî pi lumea ceilantî" (NGmT), „te scot de la păcate" (VOlOl). „Pe lumea cealaltă finul îl scoate pe nan din iad" (GCţCo), „Naşul are lumină pe lumea cealaltă, e salvat" (GCzCzv) „Botezând un copil va avea cine să-ţi întindă mâna ca să te scoată din iad" (BDrDr). Pomana făcută prin botezul copilului este posibilă doar într-un sens, părinţii nu au voie să boteze un copil al cumetrilor. „N-au voie sî-ntoarcî botezul, sî-ntoarcî pomana" (NVA), „Bunâoarî ni-o botizat: îi ca cum ne-ar ci fratili neu; lui nu mai poţ sî-i botez" (BtCpCp).

La rândul lui, naşul manevrează o energie impură, emanată de copilul încă necreştinat, a cărui figurare la nivel magic sunt păcatele (BBzBz, GCdCd, GMtMt, ICsC, IPŢ, IPbP, IPşS, ITnTn, NBrBr, NRcRc, NStSt, VBcBc) şi sângele de la naştere (VBzBz, VDeV). „Sî-i porţ cinsti cî ţ-o ţânut păcatili în braţî" (IPŢ), „Ţi-i ca un frati cumătru, dacî ţ-a ţânut sângili-n braţî. Trebu sî-l respecţ" (VIvPg). „Cumătra ia asupra ei păcatele mamei" (VrJP), „păcatele lumeşti" (IPiB) prin ţinerea în braţe a pruncului în timpul slujbei de botez, dar şi prin ridicarea lui de jos, în biserică, unde îl aşeza moaşa. Pe locul de unde l-a ridicat, naşa pune bani (GBaBa, VrBdBs). Asfel trebuie înţeleasă formula *cumătrul ridică păcatele lehuzei* (BLPr, BŞtcmR, GBaBa, GBcH, ISrB, VrBlBl, VrPfPf), mai clară în enunţurile „Cumătra îi ridicî lăuzi toati păcatili di la pământ" (VrTtBv), „Cumătru o ridicat pacatele di gios fimeii" (ISrH), „cân botez iei păcatu di jos, copilu-i păcatu, iei păcatu di jos" (GBaBa). În plus, se crede că naşul ia „cele trei păcate ale finului" (ISC), „a mamei, a tatei şi a lu naşa" (GMvMv).

Legătura puternică la nivel moral interzice eventuale căsătorii între cele două familii unite prin botezul copilului. Încumetrirea „esti la fel di mari ca şî nemuria di sângi. Cumetrii n-au voie sî sî facî soţi ori cuscri" (BtGeA). „Este oprită de Dumnezeu unirea prin căsătorie, altfel familia nu are noroc" (IŞpŞp), iar copiii lor „nici nu mor, nici nu trăiesc" (GGhGh). Această coerciţie implică atât cumetrii între ei (BGfB, BLO, BtRpR, NChCh, NUU, SDC, SMhMh, SUlL,

SSvSv, SVjVj, VIvIv), cât şi copiii naşului care nu se pot căsători cu finii părinților lor (BBsA, BCbV, BCşCş, BLO, BŞtcmB, BVGd, BtCuM, BtGeD, BtII, BtRpR, BtRțC, IBvBv, ICrCr, IPşS, IPȚ, ISdSd, NBțG, NCCn, NChCh, NDlDl, NDlRg, NDV, NFF, NGmGm, NIcA, NMdMd, NŞG, NŞŞ, SDaO, SDM, SFmFm, SPnPn, SPP, SPsG, SUlL, SUlUl, VDmV, VrShB). Preotul refuză să cunune mirii care sunt copii de cumetri (SFrFr), fiindcă ei sunt ca şi fraţi (NGmGm). În cazul în care naşii sunt necăsătoriți, ei nu mai pot face acest pas ulterior botezului (NIcA, SPlC, SPsA), fiindcă se consideră că sunt deja rude apropiate, „zice cî-s cumetri şi-i pacat” (NIcA).

III. 2. Numele copilului

Naşul hotăra în vechime ce nume va purta copilul (BŞtcmR, BUU, BVL, ICiCi, IOO, NCsM, NII, VŞtCț), în prezent alegerea părinților este mai frecventă în satele investigate. Decizia naşului este în continuare respectată, chiar dacă satele în care el dă numele copilului sunt mai puțin numeroase decât cele în care hotărăsc mama şi tata nou-născutului. Uneori numele băiatului îl dă tatăl, iar pe al fetei îl hotărăşte mama (BtAB, SCP, SPnPn). Părinții pun numele purtate de naşi (BPtG, NBdP, VIvPg, VVoS, SBsBs, SDC, SFoȚ) sau de cei din familia lui (GCzCzv, GMtMt), în semn de respect. Cazurile în care ei se pun de acord cu naşii asupra numelui sunt, de asemenea, frecvente.

Altădată moaşa alegea numele pruncului adus pe lume (BPjBs, BtCuM, BtSmR, ITtU, IVsC, NBdT, NBgT, NIBt, NSS). Decizia mai aparține bunicilor (BtClP, BtVdVd, IBB, IŞpŞp, IVsC, SMoMo) sau unui frate mai mare (ITgB, SFnFn), „Undi sî-ntâmplî cî-s baieți mai mulți, spui cum vreu baieții” (SVjVj). Copilul primeşte numele unui bunic (BOrOr, BtVdVd, IMcIz, IŞpŞp, NChCh, SBtBt, SPtPt). Dacă ruda al cărui nume îl poartă pruncul are o patimă sau a murit violent, copilul nu mai este strigat pe acel nume devenit de rău augur (SBzBz).

Data naşterii copilului influența altădată mai mult numele pe care îl primea. Sărbătoarea care urmează (IBV, SBrM, SZL), în aceeaşi lună (IMțB) hotăra prenumele pruncului. „Sî ţânea seama întotdeauna. Amu, di la o vreme, cu numele iestea noi, nu sî mai ţâni sama” (SSdSd) „Mai cu seamî înainti vremi nu s-abăte lumea di la asta, puneu numili copilului după ci sfânt era mai aproapi di zâua naşterii” (BtŞŞ). Diferența între numele de altădată, luate în mod exclusiv din calendarul creştin, este resimțită de săteni (BBsA, BLO, BMcMc, BtDaE, BtMiC, GCnCn, GNP, GRR, ICsC, ISdSd, NVnL, VRGi, VŞtCț, SBtBt, SCfŞ, SMoMo, SPnPn, SPsG, SSjSj, SVaVa). „Mai di mult nu exista sî puie alt nume decât cel al sărbătorii religioase mai apropiate” (SUlUl), „Pune numi după sărbători, după hramuri. Acum sî puni numi ca la căţăi” (IVlVl), „Mai ţân alţî [cont de numele de sfinți din calendar], da’ o parti pun nişti numi stâlciti” (IHO), „Ei, amu nu pre, da’ înainti numai aşa sî pune. Nici nu ti lasa preutu altfel”

(SŞM). Chiar şi aşa, satele în care numele copilului este dat de sărbătoarea ce urmează din an sunt mai numeroase decât cele în care se face abstracţie de ea.

Preotul punea cel dintâi nume al copilului la molifta de opt zile, în funcţie de ziua din calendar sau de pagina la care se deschidea cartea bisericească (BtŞnŞn, ICrCr). Acela este „numele din apă" (VBzBz, VCsPt) sau „de apî" (IMşMş, NDlRg, VPdPd), care poate fi schimbat la botez. La creştinarea copilului, preotul hotărăşte numele (BtCuM, BtGeD, ICiCi, IHHm, IMnU, NZT, SFvFv), adaugă un altul creştin (numeroase localităţi) sau îl schimbă cu totul (multiple atestări), „dacă nu există numele în credinţa noastră" (BBlBl), „când nu sună româneşte" (BBsA), „dacî îi un nume prea păgânesc cel ales de părinţi" (BtGeD), „îi îşât aşa mai din rându lumii" (ITnTn), „e un nume prea deochiat" (VPuC). Şi în acest caz lucrurile s-au schimbat, dacă înainte era o regulă ca preotul să schimbe numele, astăzi fenomenul este din ce în ce mai rar. Copii din flori primesc nume de la preot (SAA, SBzBz, SFnFn).

III. 3. Botezul

Momentul botezului se alege în funcţie de vigurozitatea copilui: „dacă era firav se boteza şi la opt zile ori mai devreme, dacă nu până la două luni" (NVnVn), „nu mai târziu de trei – patru săptămâni" (NZZ). Nu se botează marţea sau vinerea (NZZ), ci „sâmbăta sau în ajun de sărbătoare, pe la toacă" (NZZ).

Zahăr, busuioc şi jăratic se aşază pe prag la plecarea către biserică, „să nu cadă ceva rău pe copil" (BtMiR), în drumul lui spre botez. În locul pruncului, în leagăn, se pune un scutec legat la un colţ cu câţiva bani şi zahăr, să nu i se ia somnul şi să aibă o viaţă îmbelşugată (GGhGh). Moaşa era cea care venea altădată cu copilul în braţe la biserică (toate localităţile), iar în lăcaşul de cult îl aşeza jos, de unde îl ridica naşa, lăsând în loc bani pentru cea care l-a adus (GCdCd). Apa în care se creştinează copilul era cărată tot de moaşă (BCşCş, NBhBh, NFF, NVnVn), se umplea cristelniţa pe jumătate (NZZ), cu două căldări pline cu apă neîncepută (GCzCzv). „Când cineva rămânea mic, se spunea că n-a avut apă de ajuns la botez" (GCzCzv). Cei botezaţi în aceeaşi apă devin fraţi şi nu se pot căsători între ei (GGhGh, ICrCr, IRR, NDlRg, NII). Se crede că aceştia cresc de acceaşi înălţime (NMdMd).

În biserică naşii împărţeau celor prezenţi *mărturii*. Ele constau în cruciuliţe (GCdCd, GCzFn, GMnMn, GPP, GTvTv, IMB, ITnTn, VAP, VPdPd, VrBPr, VrBdBs, VrShB, VrTCl, VrTG, VrTtBv) prinse în pieptul martorilor cu o panglică albă (GMnMn, VAP, VrBPr), albastră pentru pruncul băiat ori roz pentru fetiţă (GCzFn). Dacă în timpul emersiunii în apă, la miruire şi înfăşare pruncul ţipa tare era semn bun, „că a ieşit răutatea din el" (NZZ).

Naşii trebuie să aducă la botez haine pentru a-l îmbrăca din cap până în picioare pe copil (toate localităţile investigate), o pânză albă de doi metri, pe

care se scoate din apa baptismală pruncul, şi o faşă. Pânza se numeşte *crişmă* (numeroase localităţi), *crijmă* (GPP, NVA, NVnVn), *clijmă* (BtRţC), *crejmă* (SBzBz) sau *pânză de mir* (VrMM), iar faşa nu trebuie să fie lungă „sî nu fie copilul zburăretic" (BtCnCn). Mai frecvent, se crede că lungimea ei influenţează momentul căsătoriei: „Nu sî faci prea lungî ca sî sî-nsoari băătul răpidi" (ITtTt), „ca sî nu sî-nsoari târzâu băieţii" (ITtU), „Faşa sî lua scurtă la feti ca sî sî măriti repidi" (NVA), „Faşa la fetiţe se pune cât mai scurtă ca să se mărite degrabă" (GBcH). Dacă faşa e mai lungă de doi metri copilul nu se va însura înainte să împlinească patruzeci de ani (NChCh). Nu e bine ca naşa să strângă copilul tare cu faşa, după botez, pentru că acesta va fi zgârcit (IRgD, ITtU). Dacă în timpul botezului copilul murdăreşte crişma prin funcţii biologice se crede că „dacă e băiat, vadueşti o fată, dacă e fată, face un copil nemăritată" (SBzBz).

Aceeaşi grijă pentru timpul potrivit de căsătorie se regăseşte în modalitatea de coasere a cămăşii făcute din crijmă: „Un' te-ai aşezat sî coşî cămăşuţa din crijmă sî stai locului, ca sî nu alergi băătul mult la însurat" (NVA). Crijma se foloseşte a doua zi după botez, la scalda pruncului. Pânza se întinde în covată şi peste ea este pus copilul copilul, pe care naşa îl spală folosind colţurile crişmei (toate localităţile). După terminarea băii, crijma se stoarce şi se pune la uscat pe oglindă (GBaBa, GCzB, GCzCzv, GSvSv), „sî fii copilu lumeţ şî văzut" (GBaBa), „sî fii văzut în lumi bini" (GCzB), „să fie copilul fudul, nu cu capul în pământ" (GCzCzv). Crişma se mai usucă pe gard (VŞtCţ), într-un pom (ICiCi), pe o carte (GSvSv) aşezată alături de oglindă (VBzR), „pui crijma ş-o storci, înveleşti o carte ş-o pui după oglindă sau după icoană" (IIA). Sub influenţa creştină, crişma se aşează la uscat pe o icoană (VrMM). Ale spaţii pentru zvântarea pânzei rituale urmăresc atragerea caracteristicilor pozitive: pe „gard, undi stau vitili-n ocol, sî aibî noroc la vite" (ICiCi), pe uşa bisericii, ca să meargă în picioare repede copilul (VPgM).

Mai târziu, din crijmă i se coase copilului o cămaşă (BtPlPl, BtRţC, GCvCv, GCzCzv, GSvSv, VrSvD), care îl întăreşte moral: „nu se teme de cumpene" (BtPlPl), „nu sî sperie repede" (NVA). Mai ales crişma celui dintâi copil este păstrată. Cu „cămaşa [pe] care o face din crijmă primului născut să-i îmbraci şi pe ceilalţi copii. Ca să se iubească" (ICpP). Integritatea pânzei nu trebuie afectată de transformare: „Din crijma aceea faci camaşă copilului, sî nu zvârli nici o coadî din ea, cicî aşa-i bine. Nici două cămăşi să nu faci din ea că nu-i ghini. Faci o sângură cămaşă, când e mai măricel" (GPP).

Lumânarea de botez este pregătită de naşi, „din ceară curată. O împodobeşte cu busuioc şi flori, leagă o materie şi o panglică" (BtSlD), „o broboadă care este legată cu o panglică" (NFF), „flori şi bete de la târg" (NZZ). Mama pune „materie" de o rochie pentru cumătră la lumânare (NZZ). „Când se ajunge acasă se ia repede rochia de la lumânare să meargă repede copilul în picioare" (NBhBh). „După ce vine de la botez se stinge imediat lumânarea şi se

disgăteşte că dacă-i fată să se mărite degrabă" (SURs), „Lumânarea se desgăteşte degrabă ca să se mărite repede" (GŢŢ). „Lumânarea de la botez dacă-i dusă pe afară, copilul nu se va teme, când se face mare, să se ducă singur afară" (BPjPj), însă ea trebuie ţinută atent, fiindcă ruperea ei prevesteşte moartea grabnică a pruncului (NFF). Pe drum trecătorii felicită naşa: „– Să vă fie de bine, cumătră mare şi să-ţi trăiască! Sau – Să trăieşti, cumătră mare, să ajungi să-l cununi!" (NZZ).

III. 3. a. Aducerea pruncului botezat acasă

În vechime moaşa era cea care ducea copilul înapoi acasă (numeroase sate). Cu timpul naşa a preluat această îndatorire de la ea. Acasă, naşa stinge flacăra dintr-o singură mişcare făcând semnul crucii pe pragul de sus (BAA, BCşCş, BDfC, BtGeA, GCoCo, GCzB, GCzCzv, GGhGh, IRgRg, NGmGm, NRcO, NZZ), în grindă (IPrPr, NBhBh), la coardă (BMtMt, VTvS, VrCrR). Ea apasă mucul lumânării de pod (BDmDm, BPtG, IVnVn), numit şi *podeală* (BŞtcmB), sus pe o scândură (NDlRg), de tavan (BPjBs), în mijlocul casei (GMnMn, GŢŢ), cu gândul la copil, „sî creascî nalt cât uşa" (GCzCzv), „să se facă băietu mare, frumos" (BDfC), „să crească copilu voinic şi mare" (GMnMn), „să crească până-n pod" (IVnVn). Şi ulterior lumânarea de la botez primeşte o atenţie sporită: „s-o ardă imediat ca să nu rămână copilul mult" necăsătorit (NII). Ea se lasă în mijlocul casei o zi, două să ardă pe un scaun (BPjPj). Pe pragul casei trecut cu copilul creştinat se pune o carte şi creion, „să ajungă om mare" (SURs).

Naşul sau naşa chiuie când stinge lumânarea, ca să fie o fire veselă copilul (IPrPr) şi îl joacă, să fie jucăuş, adică un bun dansator (VCsPt). Ea închină copilul la icoane (numeroase localităţi), în cele patru părţi ale casei (BOrOr) sau în trei colţuri ale ei (BTtTt). Pruncul se dă mamei pe mâna dreaptă (BDmDm, BtRpR, GBcH, GCoCo, GCvCv, GMnMn, GMvMv, ICiCi, IMşMş, IRR, ISdSd, IŢgŢg, NBgBg, NBrBr, NIcA, NMdMd, SURs, VrCrR, VrTCl), care sărută mâna naşei (toate localităţile). În spirit de glumă, copilul i se întinde mamei o dată cu un pahar de vin, să se vadă dacă prima dată este luat pruncul sau vinul (IVlVl). „Puneau două pahare de rachiu şi două felii de pâine şi întrebau pe mamă: «De ce te prinzi, de pâine sau de rachiu?» Ea răspunde: «De copil!»" (BtCuM). Practica aceasta are valenţe propiţiatorii. După ce închină copilul la icoane, cumătra i-l dă lehuzei în mână c-un pahar de vin şi pâine (ICpP, ICuCu, NVnVn, VPdR, VŞtCţ). „Mama bea vinul ca să aibă lapte pentru copil" (VŞtCţ). Alternativ cu vinul, se dă rachiu o dată cu copilul, iar mama îl bea şi mănâncă pâinea (NVnVn). Când primeşte copilul, lehuza se ridică repede, ca să meargă pruncul curând în picioare (BtDaE).

Mama îl duce în ieslea vacii sau la oi, să aibă noroc la aceste animale (BPtG) sau stă, în momentul primirii copilului, cu picioarele pe o *boandă* de oaie

(GCnCn). Uneori copilul este pus pe o bondiță în brațele mamei, ca să aibă noroc la oi (SURs), alteori pe masă, deasupra unui cojoc (ILH, SBsBs, SFrFr, SVaVa) pe partea cu nițe (SFmFm) de lână albă (SPoPo), pe un cheptar (IMcR, NBdP) sau o blană, sub care sunt şi bani (BMtMt, VrVV). „Un nănaş dezbracă cojocul sau bondița şi-o pune pe masă cu lâna în sus. Acolo aşază copilul ca să aibă noroc la oi (ILH, IMcR, SFsFs) şi la vite, să fie bun gospodar (SFsFs), „ş-apu cini îl ridica di pi masî atunci trebuia sî dea o mnieluțî" (SFmFm). Pruncul este chiar învelit în cheptar (SVvVv) sau cojoc (SBzBz), preferabil al tatălui său, ca să ție la el (SSjSj). Alături i se pune pâine şi sare (SGlGl, SVvVv), cărți (IMcR, NBțG, SBzBz, SFmFm, SSmȚ), creion (NBțG, SFmFm), surcele (NBțG).

Toate obiectele din preajma copilului proaspăt creştinat îi influențează parcursul vieții: „când vine de la botez cu copilul să nu găsească masa goală, c-acela-i norocu lui. Sub pernă se pune carte, condei, creion, să fie deştept" (IVsVs), „când îl aduci di la botez îi pune o bondiță cu lâna în sus, îl puni pi masî cu un creion, carte – sî aibî noroc cât părul di pi bondițî şî sî fie bun la carti" (SFmFm). În mânuțe i se aşază creion (IMcR, SClB), caiet (SClB). „Îi puni o carti pi cheptu copilului când îl dă mamei" (NBtN), „creion şi caiet în mânuțe să ajungă om ştiutor de carte" (SClB), „Când vine de la botez sî puni un teanc di cărți şi nişte bani, o pernă. Se pune copilu pe pernă şi naşii îi spun: – Sî fii învățat, s-ajungî om mari şî sî fii bogat" (NBtB), „sî puni la botez o carti, o foarfecî, lânî di oi pi sub el" (SVmVm), „i se pune carte, să fie deştept, i se pune fluier, să cânte din fluier" (ILH). „Când vine cu copilul de la botez îl primeşte mama pe-o pernă şi-i pune o carte sau un ziar ca să învețe carte în viața lui" (IStF). Naşii îl aşază pe copil pe pernă (GCzB, GCzCzv), de unde îl ia mama, ca în viață „să fie cât mai sus pus" (GCzCzv). Naşa nu spune numele copilului (GNP), decât a doua zi (GȚȚ).

Două formule se întâlnesc în majoritatea satelor din Moldova la aducerea copilului botezat: „L-am luat păgân, ți-l aduc creştin", „De la mine fin, de la Dumnezeu creştin". Prima expresie rituală arată că moaşa era cea care aducea copilul înapoi acasă de la botez, din moment ce ea lua copilul nebotezat. Formula a doua are ca răspuns din partea lehuzei „Bodaproste!", ceea ce implică pomana făcută de naşi prin botez. Cel dintâi enunț pare să caracterizeze, deci, forma arhaică a botezului, ce avea moaşa ca intermediar permanent între copil şi comunitate, în timp ce a doua formulă declară implicarea naşilor în creştinarea copilului. În numeroase localități, cele două ziceri circulă concomitent.

Şi moaşa şi naşii urau pruncului viață lungă, sănătate şi noroc, creştere uşoară, în majoritatea localităților. „Naşu îl meneşte şi moaşa îi pune un ban pi chept şî zâcea sî cii învățător" (NBgBg). Uneori se specifică să aibă noroc la vite (BtII, ITtU, NGnC, SZL), oi (BtII, ITtU, SZL), porci (ITtU), păsări (SZL), iar

evoluția lui vitoare este comparată cu fluxul uman către o nevoie permanentă: „Cum vini lumea la moarî, / Aşa sî-i cie creştirea uşoarî” (SŞM).

La fel de importante sunt urările ca părinții să aibă parte de copil (BtCnCn, BtGeA, ICpB, ICpP, NCnV, NIB, NRdB, SDL, SFvFv, SHM, SUlUl, VrBlI) şi să le aducă bucurii (BOrOr, BLPr, BVGd, BtDaE, BtŞnŞn, IŞpH, NŞŞ, SSdSd). Dintre calitățile dorite copilului sunt menționate adeseori mintea (BDfC, IRgD, NBhI, NChB, NPeT, NŞG, NVA, SDM, VDmV, VrRŞ), adică deşteptăciunea (BGfG, GNP, IMcIz, NIS, NPşPş, SDcDc, SMoA) şi înțelepciunea (IMsMs), cumințenia (BBuB, BGfG, BHrHr, BtDnDn, BtŞnŞn, GCzFn, NGțGț, SMoA, SStSt), hărnicia (NGnGn, SFoO, SPoPo, SZC), vrednicia (VŞtB), cinstea (BtClP, NGnGn, SPsA), respectul (ILH), bunătatea (BBL, BHD, SSmȚ) şi frumusețea (BHrHr, NPşPş, NVnL, SDcDc, SPsA, VOlOl, VRbS, VŞtCț). I se urează să ajungă om mare (numeroase localități), „sî hii di frunti” (VrTtBv), om de seamă (BtClP, NȚȚj), de cinste (NCnV, SLS), cu renume în sat (BtDmDm), om cu vază în lume (BtŞtŞt, NPtS), deci să ajungă bine în viață (BLO, BtRțC), „sî cii mărit, cinstit” (SHM). O condiție ca acest lucru să se întâmple este educația şi, de aceea, copilului i se meneşte să fie învățat (BOO, BTtTt, BtDbDb, BtŞnŞn, GCdCd, GCnCn, NBtB, SBaBa, SDC, SHB, SPoPo), uneori imperativ la adresa părinților : „Să-l creşteți şi să-l învățați!” (NIB). Nou-născutul creştinat primeşte urarea de adeveni doctor (BDfC, BtRpR), inginer (BtDnDn, BtRpR, NȚȚj), profesor (BtDnDn, NȚȚj, SHH), învățător (BDfC), avocat, preot (SHH), să aibă bani (SSmȚ), să fie bogat (BHD, BtŞnŞn, NBtB, SMoA, SVaVa, VOlOl, VRbS). Faima îi este dorită cu formula „Să fii văzut!” (BtCnCn, ITnTn, NChB, NGțGț, SPnPn). Copilului i se urează şi fericire (numeroase localități) şi succes social, să fie „drag la tot omu” (BtCnCn), adică iubit de părinți şi de restul lumii (BtŞnŞn, GCvCv, IIA, ILnG, IMB, NChB, VOlOl).

Părinților li se doreşte un copil de folos (BtClP), să trăiască pentru a-l creşte mare şi voinic (numeroase localități), să ajungă la cununia lui (BGG, IBvBv) şi să îl vadă aşezat la casa lui (BSoC, GGG, SVaVa) şi se urează să sporească numărul copiilor (GCțCț, GGT, GMvMv). Pruncului botezat i se doreşte să trăiască alături de părinți şi de cei de față (BtGeA, GCdCd, GGrGr, VrCrR).

Atunci când moaşa aducea pruncul botezat, ea menea o nouă sarcină: „Sî-ț trăiascî şî la anu sî mă chemi iar!” (GRR), „Să-ți trăiască şi să-ți mai moşesc!” (ILL). Naşilor le ura „Să agiungeți să-l cununați şi să mai faceți pomeni de-aiestea!” (IMşMş). Moaşa dădea copilul cu pâine şi sare spunând: „Am luat un copcilaş, /Ț-aducem un îngeraş! Creştere uşoară şi noroc să-ți deie Dumnezeu!” (SGlGl). Un alt gest al moaşei avea o funcție magică, ea „da copilul de sobă spunând: – Să fie gras şi frumos şi să semene cu taică-său!” (VLL). Alt spațiu fundamental în universul casnic este intrarea: „Îl aratî la uşî sî-i hii ruşâni, îl bati

cu fundu di uşî sî fii voinic" (GŢŢ). Alte urări ale *bunicii* dădeau o formă poetică binelui: „Nepoţică, poftim nepotul, să fie cuminte, să aibă noroc în rodul pământului şi roua cerului!" (BtPlPl), „Să crească nepotul frumos ca un trandafir!" (SURs).

Naşii ridică pruncul în sus urându-i „să se facă înalt ca bradul, uşor şi jucăuş ca fulgul" (BOH). Comparaţiile integrează pruncul unui plan superior: „Să crească mare şi frumos, /Ca luna de luminos!" (ILB), „Să fii frumos ca o zi de mai, să fii înalt ca bradul" (ISrSr), „Să creşti mare ca un brad!" (SGlGl), „Să crească mare ca Făt-Frumos!" (IBlM). Copilului i se urează frecvent să fie cap de masă (BBL, BtRpR, BtSmR, BtVdB, NŢŢj, NVnN), „Sî trăiascî, s-agiungî stăpân di casî şi cap di masî!" (BtCpCp). Moaşa blagoslovea la fel: „Să trăiască nepotul nostru, să se facă cap de masă, oaspete de casă, să trăiască părinţii lui să-l crească! (BtII). Urarea se concretizează în aşezarea copilului creştinat pe masă (VrBlI), „în capu mesei" (SBsBs), „să fie bogat ca masa" (SMoA). Urările rimate încearcă exhaustivitatea augurală: „Acest băiat ce l-am botezat să fie norocos şi mintos şi voios şi drăgăstos şi sănătos şi învăţat şi bogat, om de treabă şi luat în seamă!" (SPnG), „Sî creşti mari şî frumos /Sî cii bogat, bucuros, /Sî ai noroc la toati /Pân la moarti!" (NGmT), „Să crească mare, voinic şi frumos, să fie tuturor de folos, s-ajungă om priceput şi de toată lumea iubit, să fie bogat" (SDbDb), „Să fie sănătos, frumos, credincios, curajos, voinic, deştept şi cu mult noroc, să trăiască mulţi ani fericiţi!" (IBlM).

Atât naşii, cât şi mama menesc o viaţă care să permită naşilor să îl şi cunune pe prunc peste ani şi ani (BUU, BVGd, BtCnCn, GCţCţ, GPP, GŢŢ, IBvBv, ILL, ILnG, IRR, ITtTt, IŢgŢg, NBgBg, NChCh, SFmFm, VBcBc, VDeV, VGrGr, VIvPg, VMlMl, VPuC, VrVŞ). La rândul lui, copilului i se doreşte să ajungă nun mare (NCsM, NIcA, NŢŢj, NZT) şi cumătru mare (NCsM, NŢŢj).

III. 4. Scalda de după botez

După oficierea botezului, copilul trebuie spălat, căci „îi pacat să-l laşi în mir" (ITgC). Timpul ritual de asimilare a botezului cere ca scălduşca să nu aibă loc prea repede: „Tre sî stea băiatu o dzî ş-o noapti pecetluit di preut şî cu mnir" (SHH), „sî stea cu niru!" (VrBlI). Naşa lui este cea care îl îmbăiază, a doua zi după botez (majoritatea localităţilor) sau după trei zile (ILH, NHB, NPeT, NPşPş, NVnN, SFmFm, SHM, SMoA). Ritualul se numeşte *scălduşcă* (numeroase localităţi)*, scăldaruşcă* (NŢŢj), *scăldăciune* (BPjB, BtBB, BtCnCn, ICrCr, IMvMv, ISrH, ISrSr, NGmGm, NIS, SSmŢ, SStSt, SŞdŞd, SUlUl, VGvO, VŞtCţ, VTvS, VrVVş), *scăldătoare* (BBsA, IBP, ICuB, ICuCu, ITgC, IŢgŢg, NCCn, NDlDl, NDlRg, SFrFr, SMoA, VGvGv, VrMrP, VrTtBv), *scăldat* (BCţBo, BMtMt, BPtF, BVGd, GCzB, SHM, VrCrR, VrPP), *scaldă* (SPsG).

În vechime, ca şi în prezent, *scălduşca* reprezenta un ritual exclusiv feminin. În mod unanim, respondenţii au precizat că bărbaţii nu vin la *scoaterea din mir* a pruncului, ci doar „câteva femei" (BtCuA, BtDaB, ISrSr, NIB, NVnVn, SCpI, SDhDhM, SSrZ, SVjVj), „puţine" (ITgBz), „două-trei" (SRB), „cinci-şasî" (BtCuM), „câteva rude" (IŢuŢu), „apropiate" (SBaBa, SCP, SPP), „fimei din familie: mama, soacra, sora mamii, bunicili" (SSdSd). Alteori grupul se restrânge doar la părinţi şi naşi (BPjB, GGrGr, ICpB, ICuB, ILB, IMlMl, IRR, NBdG, NBhI, NBrBr, NCCn, NDlDl, NDlRg, NGmGm, NMdMd, SDM, SFmFm, SFvFv, SGlGl, SMoMo, SPsG, SStSt, VrPP, VrRŞ), la care altădată se adăuga moaşa (BCţBo, BGG, BOO, BPjBs, BŞtcmB, ICsC, ILH, IRgD, IScB, IVsC, NAA, NGnGn, NPşPş, NSgV, NVnL, SPsA, SPtPt, SVjVj, VrCrR).

Meniul pregătit pentru acest moment este redus: „o masă mică" (BtVdHţ, SDL). „Nu se face ospăţ" (SMoMo), „ceva băutură şi mâncare" (SPsG), nu foarte multă (BtDbB), dar se pune „pe masă zahar, dulceaţă. Sî serveşte întâi cumatra cu mâncare. Din mâncarea aceea gustă întâi lehuza, ca să aibă lapte la copchil" (NGmGm). Scăldatul copilului botezat nu se face cu muzică (toate satele investigate), „fac fimeili distulî muzâcî cu gura" (BtVlVl), chiuie (BtMiPn), „cântă copilului" (SSmŢ).

Apa pentru scăldat trebuie să fie neîncepută (BtRţC, NChB, NVnVn, SFmFm), se aduce de la fântână şi pe drum nu se vorbeşte (NVnVn). Ea nu trebuie lăsată să clocotească (GBaBa, GBhBh, GCzCzv), fiindcă nu mai creşte copilul (GCzCzv), are vorbe multe în sat (GBhBh), se casătoreşte târziu (GBaBa) sau deloc (NGhN). Scăderea temperaturii nu poate fi făcută prin adăugarea de apă rece (numeroase localităţi). S*călduşca* „nu se preface" (BVL, NBhBh), „nu sî primineşti" (SHH), „nu se îndoaie" cu apă rece (GBhBh, IRR), „nu sî-ncrocheşti" (BCşCş, GGhN, VrVVş), căci „nu poţi să astâmperi apa" (BVL). Ea se răceşte cu scutecul (GCzB), prin vânturare sau singură (BPtG). Copilul spălat în apă răcorită prin adăugare va avea mai multe căsătorii (GBhBh, GCzB, IBB, NStT, NVnVn, SHH), sau îşi va gasi consoarta greu: „îmbătrâneşti la părinţ" (GGhN), „nu sî poati mărita sau însura digrabî" (BtCuB, BtCuCu), „va merge de multe ori în peţit" (BDrS), la mai multe fete (SBiBi). Alte efecte ale apei adăugate sunt sistarea din creştere a copilului (GCzCzv, IRR), care devine bubos (IŢgŢg) ori mai grav, moare (BtSS) şi pierderea norocului în viaţă (VrVVş), îi va merge rău în general (BCşCş). Mama este şi ea afectată de înmulţirea apei de *scălduşcă*, având să dea naştere la mulţi copii după cel de-abia botezat (BDfC).

Covata în care se spală copilul se aşază pe un scaun cu pernă (BOrOr). Naşa este singura care încearcă apa dacă are o temperatură potrivită (GCzB). În covată, apa „sî toarnî di jos în sus, sî creascî finuţu mari" (IRgRg).

III. 4. a. Substanţe şi obiecte propiţiatorii

În apa pregătită pentru *scoaterea din mir* a pruncului se pun numeroase alimente şi obiecte menite să influenţeze în mod pozitiv cursul pe care îl va avea viaţa copilului. Ele pot fi împărţite în funcţie de natura binelui vizat. În multe localităţi, naşa este cea care aduce aceste ingrediente magice, alteori mama le pregăteşte (VZrZr). Anterior, acest rit intra în atribuţiunile moaşei (NDV, NDlRg).

III. 4. a_1. Sănătatea

Imunitatea organismului se meneşte prin oul spart şi amestecat în apa de *scăldătoare* (numeroase sate investigate). Explicaţiile sunt că pruncul va creşte „grăsuţ" (BtCuM), gras (BHrHr, SZC), voinic (BHrHr, VOlT), „rotund ca oul" (BtVlVl), „tare" (NCsM), va fi „sănătos ca oul" (BLO, BtŞnŞn, NZZ, VAP), întreg (VrSvD) şi „curat ca oul" (SCpI). O altă comparaţie vizează virtuţile intelectuale: „Cum îi ou di uşor, aşa sî fii şi copilu uşor la minte" (ITgC). Explicaţia apare cu această precizare semnificând perspicacitatea (BtCuCu, NZZ), dar şi sub forma simplă, să fie copilul uşor (BtCuCu, BtMiPn, GBcH, GMvMv, SPB), „ca vrabia" (NBgBg), adică sprinten (SPB) sau să îi fie viaţa uşoară ca oul (SGlGl).

Laptele este la fel de frecvent folosit ca oul, pentru puterea de a atrage o condiţie fizică bună (numeroase atestări). Datorită lui, copilul va avea pielea albă (GCoCo, GTcTc, IHO, NBhBh, NBhI, NBrBr, NŢŢj, NZZ, SPnG, VAP, VBzBz, VIvIv). Fiind „bălan" (VBzBz), va fi frumos (GCzFn, GTvTv, NTPr, NZZ), curat la faţă (ILH) şi „gras ca laptele" (SPnG). Pâinea pusă în apa de îmbăiere primeşte, uneori, aceeaşi motivaţie: „sî cii balan ca pânea" (IPbP). Alteori, în scălduşcă se stoarce chiar laptele mamei (BDfC, BtCnCn, BtRmRm, BtSmR, IDbDb, ISdSd). Laptele matern are cunoscute utilizări terapeutice, el putând preveni chiar afecţiunile dermatologice ale pruncului: „Sî ti mulgi zâua în scalda lui, ca sî aibî copchilu pielea curatî, nu mai faci nici o bubuşoarî" (SPoPo).

Aspectul fizic nu este omis. Înălţimea până la care va creşte copilul are implicaţii la nivel social. În apă se pun seminţe sau fire de haldan – cânepă de toamnă (BtCuCu, BtMiPn, GCvCv, ICpP, ITgBz, ITtU, NBgBg, NBgV, NCsM, NDlRg, NPeT, NStSt, NStT, NŞG, NUU, NZZ, SDhDhM, SPB, SSjSj, SZC, VDmV, VŞtB, VTvS), „sî crescî nant şi frumos ca haldanu" (BtCuCu), „sî creascî mari si răpidgi ca cânipa" (SDhDhM), „să crească uşor" (NDlRg, VŞtB), „voinic" (SPB). Creşterea uşoară şi armonioasă a copilului se urmăreşte şi prin aşezarea în scăldătoare a pâinii, „să crească repede ca pâinea" (BtSlD). Aceeaşi explicaţie a rapidităţii de dezvoltare se dă pentru presărarea unei căni de făină în scălduşcă (BtSnŞn) sau a penelor (BtLL, BtSS, GTcTc, ICpP, IRgD, NRcRc,

VŞtB). Acestea fac pruncul să meargă repede în picioare (GCzCzv, IGjGj, NPtPl, VrJP), „cum merge pasărea” (NBhBh). Şi uleiul este motivat prin influenţarea pozitivă a creşterii (GCzCzv).

Dentiţia copilului se modelează la nivel magic prin aşezarea în scăldătoare a unor boabe de fasole (ILH, NGmT, SDbDb, SLS, VIvPg) mărunte (BtCoCo) şi albe (SLL), „ca să-i crească dinţii mărunţi” (SDbDb), „sî aibî dinţi buni” (BtCoCo), frumoşi (SLL) şi albi (ILH). În apa băieţilor se pune o nucă mică (BtCnCn, IMţB, NGţGţ, NPpB, SPB) sau două (BtCoCo, NGmT, SBrM, SFmFm), pentru a împiedica o supradezvoltare testiculară sau o asimetrie fiziologică.

III. 4. a_2. Frumuseţea

Trăsăturile armonioase sunt induse în mod explicit prin punerea în scălduşcă a petalelor (numeroase localităţi). Copilul va fi „ca o floare” (SDbDb), frumos ca florile (BCţBo, IVnVn, NRcRc), „gingaş şi frumos” (BHrHr). Respiraţia copilului va prelua caracteristicile olfactive ale inflorescenţelor: „sî miroasî frumos ca florili” (SVaVa), „sî nu miroasă” urât (GTcTc), „să-i miroase gura a flori” (IScSc). Întregul corp va avea o aromă (GCzCzv). Finalitatea acestei trăsături este maritală: „Se pun flori care miros frumos, ca sî nu miroasî rău băietu la feti” (SDM). Şi mai acută este această menire în cazul penelor, puse „să se însoare repede” (NIS), adică „să zboare” de la casa părinţilor (GCzFn, NDlRg, NStSt, NSBj).

Penele au mai ales menirea de a-l face pe copil sprinten. Cel mai frecvent se crede că pruncul va fi uşor ca pana sau ca fulgul (numeroase localităţi) în mişcări. În apă se pune „panî de găinî, sî fii uşurel ca pana, sî umbli uşurel prin lumi” (BtCuCu), „să cie uşor, să umble repede” (NCsM), „să fugă repede” (SLL) şi să fie „uşor la drum ca pana” (NTPr). Opoziţia se face în mod evident cu mişcările greoaie ale supraponderalilor: „fulgi, să fie uşor, nu gras” (GCzCzv). O altă analogie are ca obiect de comparaţie pasărea de la care provin penele: „două peni, sî cie uşoarî ca găina” (BtCoCo) sau cea recunoscută pentru agilitate: „pene, să fie uşor ca vrabia” (NBgBg).

Florile influenţează aspectul sănătos: „i se pune floare de trandafir roş să fie roşu la faţă” (NMdMd). Culoarea se leagă la nivel mental de aparenţa îmbujorată a unei persoane sănătoase, de aceea se pun flori „în special roşii” (VrSR), la fete (VrSvD). Când florile nu există din cauza sezonului, se pune „o crenguţă din fereastră, să fie toată vremea tânăr şi frumos” (VrSvD). Se utilizează şi flori din aranjamentul de la lumânarea de botez (BDfC, BPjPj). O frumuseţe de grad superior, care cuprinde atât dimensiunea spirituală, cât şi cea fizică, se atinge prin inflorescenţe, căci se crede că pruncul va fi „curat ca florile” (SMsB).

Busuiocul este folosit în toate satele din Moldova, dar numai uneori motivaţia ţine strict de prezenţa viitorului adult. În apă se pune busuioc ca să miroasă copilul frumos (BHrHr, BtŞtŞt, GMvMv, IHHm, IŢgŢg, NCsM, NDlRg, NMdMd, NTPr), să aibă un iz asemănător plantei (BOO, BtCuM, GCzCzv, IEB, IHO, ITgBz, NVA, SSjSj), „trupul să-i miroase ca busuiocul" (ISnS), să fie frumos (BtBB, BtGeA, IVsVs). Atât florile, cât şi planta aromatică au o înrâurire la nivel olfactiv. În apă se pun „busuioc şi alte flori, pentru a fi parfumat" (NŞG). Ca şi florile, busuiocul creează atracţie la nivel olfactiv sexului opus: „Busuioc ca să miroase la fete" (VPrPr). El are şi o motivaţie apofatică: „să nu-i miroase trupul" (VAP), „sî joaci la joc şî sî nu miroasî urât" (BtCuM).

Pâinea aduce şi ea un aspect estetic, dacă este pusă în *scălduşcă* (IMţMţ). Oglinda adăugată la apa de îmbăiere (BtHH, GCzFv, VRR) determină fata să se uite în ea, „să fie frumoasă" (VMlMl) şi îngrijită. Astfel, oglinda îl va face pe copil „drăgălaş" (BtLC), cu putere de atracţie, „să se uite băieţii la fată ca la oglindă" (IScSc). Banul din scăldătoare este uneori explicat prin faptul ca pruncul va fi frumos ca el (BtSlD), în profunzime fiind nevoia omului de ban, forţat să aibă dispună de el.

Fiindcă laptele face pielea frumoasă prin culoarea albă căpătată în urma spălării, starea superlativă a farmecului unei persoane este explicată prin îmbăierea în lapte, „Parcî te-o scăldat mama ta în lapti dulci" (GBaBa). Şarmul pe care îl va avea copilul când va creşte primeşte o atenţie deosebită, pentru că trăsăturile frumoase nu sunt suficiente în mediul social. Florile şi busuiocul au o supra-semnificaţie de acest tip. Copilul care a fost scăldat după botez cu inflorescenţe va fi „drăgăstos ca florile" (NDV, SPlC), îndrăgit (NGmT, NBhBh), drăgălaş (ISdSd), „dragalaş la toatî lumea" (BDrS). Busuiocul, ingredientul care nu poate lipsi în ceremonii, are puterea de a-l face pe viitorul tânăr atractiv: „să fie drag fetelor ca busuiocul" (BtGeA), „să fie drag la fete" (SCpI), plăcut (ICsCz, IScB), iubit (ICuB, ISrB, IŞpH, SVaVa, VDmV, VRbS), „să fie drag la lume" (IMţMţ), „îndrăgit di toţi" (NDH), „să fie drag tuturor" (NZZ). Busuiocul se pune mai ales „pentru dragoste, să fie iubit" (NII). Un efect mai puternic are ceea ce creează rezistenţă în momentul îndepărtării. În *scăldătoarea* fetiţei se pune scai (IMcMc), să se ţină „băieţii de ea, ca scaiul de oaie" (IHHm).

Dacă frumuseţea are nevoie şi de o personalitate atrăgătoare, apa pruncului trebuie să fie îndulcită pentru a-i conferi această trăsătură. Zahărul îl va face dulce (BHrHr, BtRţC, ICuB, IEB, IHO, IUM, NCsM, NTPr, SLL), „la oameni" (BtCuM), adică îi va captiva pe aceştia prin blândeţe şi farmec când va vorbi, căci zahărul îi dă o „guriţa dulce" (SPlC) şi copilul devine „drăgăstos" (BHrHr, VAP). Gesturile naşei la scălduşcă urmăresc o sporire a trăsăturilor

atrăgătoare: „se dă cu o felie de zahăr la gură, ochi” (VIvIv), „prin gură” (VrShB)**.** Şi de la lapte copilul e dulce (BPjPj, GNP, NStSt), adică un „om plăcut” (IVsVs), e bun la suflet (NRcRc), are „vorba dulce” (SGlGl). Cu această finalitate se pune şi mierea (BOnB).

Frumuseţea se află în apropierea bunătăţii la nivel moral, aşa că pruncului i se pune în apa de îmbăiere zahăr şi pâine, „sî cii bun ca eli” (IMţB). Zahărul face copilul bun (NBhI), dar are putere şi asupra destinului, căci acesta va avea viaţa bună (NCsM), trăită „în dulceaţă” (NŢŢj). Recunoaşterea copturii ca etalon al bonomiei a fixat comparaţia în registrul paremiologic. Copilului i se pune pâine (BDfC, BDrS, BPtG, BtHH, GMnMn, ICsCz, IGjGj, IMcMc, IMţMţ, IRR, IŞpH, ITnTn, ITtU, NBgV, NDlRg, NMdH, NMdMd, NRcRc, NSBj, SHH, SLS, SRB, VMcS, VRGi, VrTCl) în apă „sî fii bun ca pânea” (BtRţC). Hiperbola se face prin alegerea unei copturi riluale pentru *scălduşcă,* „colac, să fie bun ca colacul” (SSjSj), sau prin însoţirea cu sare: „Pâni şi sari, ca sî cie bun ca pânea şî ca sarea” (SDhDhM).

Sarea se pune şi ca ingredient de sine stătător (BDfC, BDrS, BtDnH, BtVlVl, GCzB, GCzCzv, GMtMt, GTcTc, NMdH, NMdMd). Motivaţia „să fie sărat”(GBcH, GMvMv), se completează cu ideea de belşug: „sî fii sărat copilu, sî aibî di toati-n viaţî” (NMdH). Funcţiile sării sunt complexe, ea se foloseşte ca să fie copilul isteţ (GNP) sau pentru a îi face o viitoare personalitate atrăgătoare (GCzCzv). „Să hie sărat omu, ca mâncarea, dacă nu-i sărat, nu-i bun” (VGvGv), „Uiti-l vezi pi ăla? Nu i-o pus sari mă-sa la scăldat!” (GCzB), „cicî parcî n-ari sari în ea” (GCzFv), „mâncari nu faci cu sari?” (BtRţC).

Frumuseţea, farmecul şi calitatea umană nu sunt nici ele suficiente, de aceea, copilului i se insuflă noroc prin busuioc (BCşCş, BOO, BtLL, BtRţC, GCzCzv, GTcTc, NRcRc, SLL, VŞtB, VrCrR) şi prin lapte (GTvTv, NTPr), care îl face „bun la suflet” (BHrHr). Ambele ingrediente unifică frumuseţea cu şansa. Busuiocul se pune să fie frumos şi norocos (NTPr), dar are şi puterea de a-l face pe viitorul adult remarcat: „un fir de busuioc să fie văzut” (BtHH). Toate calităţile adunate au nevoie şi de o vizibilitate socială, aşa că pruncului i se aşază în scăldătoare monede să fie „căutat ca banii” (NVA), „drăgălaş ca banii” (GMtMt, IOO), „îndrăgit ca banu” (IRgRg), „văzut, întrebat ca banii” (NBhBh), „căutat şi bogat cum e banul” (SUU). Inflorescenţele îl fac pe copil „văzut ca floarea” (SMM).

III. 4. a_3. Îndemânarea

Abilităţile care îl vor caracteriza pe copil în viitor pot fi, de asemenea, influenţate. Pentru calităţile muzicale, în apă se pune clopot (IIA, IVlVl), „un clopoţel ca să cânte frumos” (SBzBz), „cioaie, s-aibî glas ca cioaia” (BBsA). Nu numai vocea poate fi îmbunătăţită acum. Un fluier este aşezat în apă (SPjD) sau

alături de albie, ca atunci când va creşte copilul să cânte din el frumos (SHB): „fluier sub cap pentru a-i place cântecul" (NIR). Calităţile de dansator sunt induse prin metafora rotirii: în apă se pune fus „să joace bine" (VBcB), dar şi prin simbolistica fulgului uşor: „peni ca sî joaci bini" (NStT), „o panî di găinî, sî cii uşor la gioc" (IMţB), să joace bine fără efort (IMţMţ, ISrB, ITnTn, IVlVl, NStT, SLS). Acesta influenţează şi capacitatea de muncă, de aceea în scălduşcă se găseşte o pană, „di gâscî, sî fie uşor ca pana la treabă" (BtŞnŞn), „să fii uşor la treabî" (BtRsRs, ISdSd), „sprinten la trebi" (BLO). Înainte de toate aceste abilităţi, penele fac pruncul să înveţe repede să meargă (BtCuA, IPbP, NTPr). Aceeaşi menire o are fusul din albie (NBgT).

Magia prin contagiune acţionează prin unelte, iar pruncul va fi „să fie bun gospodar" datorită lor (IBP). Alături de covată stă o „săcuri, topor" (NStT), „un foarfece" (SPoPo), „dacî-i băăt îi puni plum' pi covatî, cuţât, di tăti" (ITtU), cui (IPbP, NZT), „sî cii meşter" (IPbP), „dacă era băiat îi punea la cap săcure, topor, carte. Dacă-i fată îi pune carte, furcă, aţă" (NStSt). Pentru fete se pune „papiotă cu aţă şi ac – ca să fie gospodină" (IHHm), „ac şi aţă ca să ştie să coase" (SCpI), „dacî-i fatî, îi pune tot aşa fusî, linguri din astea" (NStT) „furca, fusul, igliţa" (NZT), „dacă era baiet punea gealău, sculi, dacă era fatî pune ac, ca sî înveţe copilul meserie" (SVjVj). Acul este prezent (NTPr, SPjD) pentru ambele sexe, datorită utilităţii meseriei pe ca o insuflă: „ac, să fie croitor" (IPbP, SMM). Nu numai sexul condiţionează alegerea ingredientelor, ci şi aspiraţiile: „Dacă vor să fie domn, îi pun în scălduşcă un creion şi hârtie, dacă un dulgher, îi pun un ciocan" (SGlGl), „i se pune în bai ce vrei să iasă, adică dacă doreşti să iasă croitor, se pun coade" (VrRŞ).

Iscusinţa minţii primeşte o atenţie specială. În apă se pune o „bucatî di ziar să înveţi carti ghini" (NPpB), „foi de cărţi" (NGnC) sau hârtie (BtŞnŞn). Suportul celulozic este dublat de instrumentul de scris pentru întărirea efectului. În apă sau alături de covată se pune: „hârteie, plumb" (BtŞnŞn), foaie de hârtie şi creion (BAA, BBsA, BCşCş, BCţBo, BDmDm, BŞtcmB, BUU, GCzFn, GCzCzv, ICiCi, NPtG, NPtPl, NStT, NTPr, SCpI, SPtPt, SRB, VrMM), creion şi caiet (BOH, IHHm, SPoPo), carte şi creion (BMtŞ, BtHdHd, NStSt, SPP, VrBdBs, VrVVş), stilou cu carte (BtUţS), „creion, carte ca să îndrăgească studiul" (BHrHr), „creion, carte, stilou pentru a învăţa uşor" (ITnS), „un creion, stilou, caiet" (BtRţC). Alteori doar creionul (BMtMt, BOnB, BtLC, BtPlPl, BtRpR, GBhBh, GMnMn, IBP, IPşS, IRgD, ITgBz, IVnVn, NZT, SDM, SHB, SHM, VrCrR) poate hotărî meseria copilului ori îi poate provoca iscusinţă: „creion să fie învăţător" (SMM), „creion sub cap, să înveţe" (NBţG). Pentru toate aceste obiecte explicaţia este similară: să scrie (BCţBO), „să înveţe bine" (IHHm, NPtG), „să înveţe uşor" (IPşS), „să înveţe carte" (ITgBz), „pentru a

putea învăța" (NPtPl), „să fie deştept" (BAA, BCşCş), „să aibă dragoste de carte" (IVnVn).

Cartea, ca simbol pentru inteligență, este protejată de contactul cu apa, ea se pune „sub albie" (GCoCo) sau sub copilul înfăşat după baie: „după ce-l scalzi pui carte sub capul copilului ca să învețe carte" (NBdD). Fie că este doar unul (BMtŞ, GTcTc, SPjD, VRR) sau mai multe (IPbP, NStT, VVoO), volumele dau putere de cunoaştere: „cărți pentru a fi deştept" (GTcTc, VRR). Marginea albiei şi spațiul de dedesubtul ei au aceeaşi putere de contagiune ca apa în care se dizolvă celelalte ingrediente: „la capătul baliei, caiet, creion" (IUM), „îi puni pi capătu coveți carti, creion, sî-nveți" (ITT), „sub balii sî punea o boandî di chele di oai" (GGhN), „sub covatî se pune cojoc, condei carte, sî aibî el noroc di tăti celea" (NGmGm), „carte, stilouri pe baie, să învețe" (VOlT), „caiet pi marginea bălii" (GBhBh), „un caiet, o carti supt balia băetului şî c-un crion, ca sî-nveți carti" (BDrS). După înfăşare i se pun în mână „la băiat un condei, o carte, la fată la fel, un condei, un ac cuață" (SDC).

Copilul va creşte deştept şi datorită penelor. Pusă în apă, pana îl face să fie uşor la minte (BtCuM) şi să învețe uşor (BtRsRs, VRGi).

III. 4. a_4. Bogăția

Cojocul din blana de oaie pus sub covata cu apă urmăreşte acelaşi scop ca smocurile de păr de la diferite animale domestice (BLpLp, BPtG, BVGd, GBhBh, GGhN, NSBj), aşezate în apă. Ele induc norocul la animale şi, implicit, bogăție. Atât firele de păr, cât şi diferitele semințe aşezate în *scălduşcă* pentru a atrage belşugul în viața copilului, se introduc într-o legătură (BHB, VTvS), o „țoşcă" (BVL), o cârpă înnodată (BDmDm, GGhGh), o batistă (BUU, GSvSv), o „petecuță" (GPP) sau într-o pungă (GBhBh, GGhN). Multitudinea ingredientelor prinse în legătoare pare un talisman al bunăstării: „naşii pun de toate într-o batistă legate: bani, creion, hârtie, boabe, pene, păr, ca pruncul să aibă noroc la toate" (BUU), „în legătura cu bani, pâni, sari, zahăr, busuioc" (NDlRg).

Ocupația istorică a românilor, dar şi sistemul autonom de gospodărie cere noroc în creşterea animalelor, pe lângă hărnicie. De aceea, apa de scaldă trebuie să conțină lână de oaie (BBsA, BHrHr, BOH, BŞtcmB, BtGeA, BtGeD, BtSlSl, GPP, IŞpH, NCCn, NVA, VIvPg, VZrZr, VrVV) roşie (NCsM), păr de porc (BOH, GBhBh, GGhN, NDV, NIS, NStT, VIvIv, VrMM), „ca să aibă noroc la porci" (GGhI) şi de vacă (BCbV, BHrHr, BOH, BOO, BOrOr, BVL, GBhBh, NCCn, NDH, NDlRg, NIS, NStT, VIvIv), ca viitorul adult să aibă noroc la vite (BtGeA, NDH), ceea ce înseamnă că se pun şi peri de cal (BOrOr, NDlRg). Porcinele şi vacile sunt vizate în interes comercial: „peri di porc, vacî, sî cii negustor" (NDV). Şi laptele pus în *scălduşcă* aduce noroc la vite (GMvMv, IRR), în viitor copilul urmând să se bucure de multe vaci (GPP). Alte animale

avute în vedere prin principiul *pars pro toto* sunt câinii (BOrOr) şi pisicile (BOrOr, GBhBh).

Viitoarea ogradă a copilului poate fi plină de păsări datorită penelor puse în apa de îmbăiere (numeroase localităţi). Fie că sunt de găină (BCşCş, BOH, BtCnCn, GBaBa, GCvCv, GCzCzv, IPrPr, IŞpŞp, NBrBr, NCCn, NDlDl, NDV, NVA, VIvIv), de gâscă (VIvPg, SSjSj) sau de raţă (VIvPg) ele îi aduc copilului şansa de a avea păsăret în număr mare. Legătura din apă conţine „peni di diferiti păsări, ca sî aibî noroc la toati cân sî faci mari" (BLpLp) sau doar „pene de găină, sî aibî băetu" (NBgV). În *scălduşcă* se pun şi ouă (BVGd, BtGeD, BtLL, GGhGh, VPT, VrMM, VrShB). Pe lângă sănătatea indusă de ou, acesta face ca pruncul „să aibă noroc la păsări" (GCoCo). Pe de altă parte, pana devine o metaforă a destinului prielnic. Scăldătoarea conţine pană să aibă viaţa uşoară (SMM) copilul, pene de găină, să trăiască uşor (ICrCr, IMsMs), „peni di gâscî, cât a trăi sî doarmî pi moali" (SSjSj). Mai rar, penele din găină provin dintr-un dar către mamă: „Cumătra mare trebuie sî vie cu o găină vie ş-apu din ie rupi o panî ş-o puni în scăldătoari. Găina o dă mamei copilului" (ITtTt).

Cealaltă ocupaţie milenară, agricultura, este vizată prin semînţele (BDmDm, BHB, BOnB, BVGd, GGhGh, GGhN, GNP, NBdD, NRcO, VŞtCţ, VVoA, VrSR, VrTG) de cereale (BLpLp, NBhI, VGC, VrVV) adăugate la îmbăiere. Copilul spălat astfel va fi bogat (BtCuM, NŞG, NTPr, SZC), va avea „hambarele pline" (VrTtBv), va creşte în belşug (NŞŞ) şi toată viaţa va fi astfel (NUU). În apă se pune grâu (BtSlSl, BVL, GBhBh, GCzB, GGhGh, GSvSv, ICpP, IMcMc, IPrPr, IŞpH, ITtU, NBgBg, NBhBh, NBţG, NDlDl, NPeT, NRcO, NStT, NŞŞ, NTPr, NUU, NZZ, SCfCf, SLS, SSjSj, VBcB, VDmV, VIvIv, VIvPg, VMlL, VMlMl, VMSc, VRbS, VRGi, VRR, VrMrP, VrTCl), pentru ca pruncul să fie îndestulat (NDV, NII) şi să aibă parte de pâine (VPrPr, VrShB). Alte semînţe care acţionează magic sunt boabele de porumb (BVL, BtSlSl, GGhGh, NBţG, NPeT, NRcO, NStT, NŞŞ, NUU, VrMrP, VrShB, VrVVş), orezul (BOH, GCzB, GMtMt, GSvSv, GTvTv, VBzBz, VBzR, VIvIv, VIvPg, VPT, VRR, VrSvD), care îl apără pe copil şi de *vărsat* (VBzBz), orzul (VrTCl), ovăzul (VIvIv), floarea-soarelui (GBhBh) şi „sămânţă de bostan, de pepene, să aibă noroc la pepeni" (GBaBa).

Ingredientele din *scălduşcă* încearcă să inducă în mod exhaustiv bogăţia copilului, ca el „să aibă de tăte în viaţa sa" (VPT), „pentru a avea în viaţă de toate cele necesare în gospodărie" (BtSlSl). În apă se pun „muguri de pom" (BHrHr), „măr dulce, gutăi" (BMtMt), „mlădiţe de diferiţi pomi" (NBţG), „ramuri verzi" (VrSvD), adică nişte „crengi sî aibî noroc la livadî" (NGmT). Păşunea mănoasă este invocată prin fân (NGnC), sdroh (NŞŞ), adică „scuturătură de fân" (NZZ).

Alimentele puse în albia cu apă vizează abundenţa. Pâinea aduce îndestulare în viaţă (ICuCu, IPrPr, NMdMd), face ca pruncul să fie în viitor

hrănit (BPjPj), bogat (NGmT, NPtG), „avut" (BtRmRm). Flotabiliatea feliei constituie un indiciu: „când îl botează se pune pâine în apă şi pâinea e deasupra, dacă se duce la fund, nu îndrăgeşte nici o meserie" copilul (NIR). Pâinea şi zahărul se pun în apă, ca pe viitor să nu-i lipsească din casă (NIS), iar „sarea şi pâinea, să fie îndistulat în viaţă" (NMdMd), „să-i fie totdeauna casa îndestulată" (SPlC). Untdelemnul (GNP, VrMrP) sau uleiul (GCzB, GTcTc) ajută copilul „să se strecoare mai uşor" în viaţă (VrSvD).

Pe lângă busuiocul omniprezent în Moldova, despre care se crede că aduce noroc (majoritatea localităţilor), banii constituie unul din cele mai frecvente ingrediente (numeroase sate), „ca sî aibî parti cât a trăi di bani, sî aibî cu ci trăi" (NVnVn). Cei care asistă pun monede în apă (GCzB, GCzFv). Fie că sunt parale (BtCuM, BtŞnŞn, ITtU), un gologan (NBtN) sau un franc (BtII), banii de metal (SPnPn), monedele (IMcMc, NCsM) au rolul de a-l face pe copil bogat (BtŞtŞt, GCoCo, ICiCi, SFmFm) ca banul (BtLC) în viitor, bănos (BtLC, SMsB), avut (SZC). Copilul cu bani în covată va avea parte în viaţă de bani (GTvTv) mulţi (BtSlSl, IHHm) şi va face avere (NGmT). Puşi în apă, banii se vor înmulţi „ca peştii" (NBgT). Metalul pur augmentează puterea propiţiatoare, de aceea se pune un ban de argint (BtCnCn, BtGeA, NChCh, NMdMd, NMdH, SMoMo, SUU) sau de aur (SMoMo, SUU), „să fie curat ca metalul" (SMoMo). Pus sub formă de bijuterie, metalul preţios atrage după el îmbogăţirea: „inel de aur, să aibă aur" (SCpI).

III. 4. b. Practici ceremoniale

Ingrediente de o factură specială sunt agheasma (GTcTc, IRR, ITgC, NBhBh, NZZ, SAA, SBzBz, SPjD, SVjVj, VOlT, VŞtCţ) şi picăturile de ceară din lumânarea de botez (BLO, NGnC, SCfŞ, SFrFr, SVjVj, SVmVm). Naşul (SPnPn, VZrZr) sau naşa (NVnVn, SPnG) înclină lumânarea peste copilul pus în apă (ILH) şi lasă să curgă ceara topită în patru puncte, care trasează semnul crucii (BtRţC, BtSlD, ILH, IMţB, IRR, NBhBh, NGţGţ, NVnVn, SPnG, VZrZr), de trei ori (ILH, NGţGţ, SVmVm).

Naşa spală copilul cu colţurile de la crişmă (ILH, NSgV, NVnVn, NZZ, SSvSv, SVjVj) sau cu busuiocul din apă (GCzB, GCzCzv, GTcTc, VRR, SSjSj) peste tot (GCzB, NVnVn), „ca să nu transpire, să fie curat şi să nu se îmbolnăvească" (NVnVn), „atunci când va fi mare să nu-i miroasă picioarele, din gură, din urechi" (SAA). Busuiocul va face ca respiraţia copilului să fie aromată, „sî-i miroasî frumos din gurî" (BtSmR), de aceea naşa introduce în guriţa copilului crenguţa de plantă (GCzCzv). Transpiraţia excesivă se evită prin curăţarea cu crişma: „spala pi la toate încheieturili cu bumbacul di la luminî, ca sî nu sî opărească copchilul" (SVjVj). Gestul are putere profilactică: „îl spalî bine pentru a nu face bube" (NIR). Pielea curată şi plăcut mirositoare este indusă şi prin intermediul respiraţiei naşei. Aceasta, „ia în gură zahăr şi busuioc, îl

amestecă" (ILH) „şi suflî copilu pisti tot să nu se opărească" (NGțGț). „Naşa-n gurî sî aibî zahăr, sî fii copilu dulci" (GBaBa). Cu acest amestec aromatizat în gură naşa suflă copilul (GBcH, ICrCr, ITgC, ITtTt, ITtU, NChCh, NFF, NPtPv, SLS, SPP) „pi la subsuoară, pi la stinghie" (ITtTt), la încheieturi (IMțB, ITtU, NBțG, NPtPv), în gură (BtSmR, IMsMs, IMțB, IPrPr, NPtPv, NSgV, NZZ, SDbDb), nas (IMțB, NPtPv), „piept, picioruțe" (NSgV), ochi şi urechi (IMțB), pentru ca pruncul să nu transpire excesiv. Gura copilului va mirosi frumos de la busuioc (BtLC, NIcA, NBrBr, NPşPş, VRbS, SPP), sugerându-le fetelor curtate chiar parfumul plantei (NVnVn). În final, copilul „se dă cu un canaf muiat în apă rece curată pe la ochi, obraz, frunte ca el să ştie de ruşine, să fie respectuos" (VrVVş).

La terminarea băii, naşa ridică pruncul sus din apă (GGhGh, GTcTc, ILH), „să crească înalt şi zvelt" (GGhGh), dar fără mişcări bruşte: „copchilul să fie scos încetişor din apă, să nu-l zmunceşti, ca să nu fie şi el în viață zmuncit, apucat" (ILH). Ea scotea „de cap din apă ca să crească înalt. Unii băieți, cari rămâneau mai mititei aşa, zâcea cî nu l-o râdicat naşî-sa sus din scăldătoare, de-asta n-o mai crescut!" (NVnVn). „Naşa îl apucă cu mâinile după cap şî-l ridică-n sus urându-i: – Să creşti mare şi frumos, puternic ca un stejar stufos!" (IOO). Cumătra mare scuipă copilul în semnul crucii, să nu se deoache (ILH) şi îmbracă pruncul în hainele noi aduse de ea (toate localitățile), „lucrati di ie" (IMțB) şi nu-l strânge tare cu faşa, să nu fie zgârcit (BCşCş). Copilul este închinat la icoane (numeroase localități) cu urarea: „Aist băiat ci l-am botizat sî cie sănătos, voios, drăgustos şi mintos, bogat şi învățat. Om di treabî şî bagat în samî!". Dacî-i fatî, potrigeşti cuvintili" (IMțB). Naşa joacă nou-născutul prin casă, ca acesta să aibă o fire veselă (IUM).

Pruncul este apoi atins de elemente magice: „îl dă de sobă, sî fie gras ca soba, de uşă, să fie umblător ca uşa, îl dă de un om frumos sau norocos, să fie ca el" (VrMM), „se dă copilul de horn şi îi urează să fie voinic ca hornul" (SHB), „naşa îl închină cu lumânarea la uşă, face cruce de trei ori" (GCzB). În acest loc se stinge lumânarea (GCzCzv), „sî aibî noroc, sî măritî repidi" fata (GCzB). „Lumânarea se stinge repede, pentru a se căsători copilul repede" (IMțMț). Pruncul este pus pe o *boandă* în capul mesei de cumetrie (NFF), sub cap i se aşază „carte, creion, călimară, bani, ac, ață, foarfec, la fată" (NBhBh) ori naşa îi dă în mână un creion (BtSS). În acest moment ea îi dăruieşte bani „pe frunte, sub scufiță, un ban de argint şi alți bani dădea mamei să aibă de mărgele sau pălărie" (NZZ), în funcție de sexul copilului. Naşa spune: „Poftim, cumătrî, sî-ți creascî, /Dumnezău altu sî-ți dăruiascî /Şî sî vă-nvredniciți /Ca sî-l şî căsătoriți /S-agiungeți sî videți /Fii fiilor săi, /Pi nepoți" (IMțB).

Moaşa şi naşii îl menesc (SPtPt) „să fie sănătos, inteligent" (BPjBs). „Sî trăiascî finu nostru, /Sî fii cap di masî, /Oaspeț di casî, /Părinții sî-l creascî!" (BtPlPl). Urarea se spune de trei ori (BtSlD, BtSlSl). Alteori naşii dau copilul

mamei cu formula „De la mine fin, de la Dumnezeu creştin!” (GCzB, NSgV, SPB, VZrZr). Mama „se ridica de pe pat pe picioare ca să-l ia, pentru ca pruncul să meargă repede” (BtPlPl), sărută mâna cumetrei şi spune „Bodaprosti” (GCzB, GCzCzv).

Apa din scăldătoare se scoate din casă cu naşii ţinând de covată: „– Hai, cum ţân nănaşi di covatî, aşa sî sî ţâi ficiorii di fatî!” (SPnG). „Moaşa iesî cu balia cu apî şî naşa din urmî cu lumânarea şî chiui di două-trei ori în uşî, sî fii finu vesăl” (IBB). „Se iese chiuind, iau o gustare, se joacă în jurul covetei” (BtRţC), „cu pâine, sare, o sticlă de rachiu în mână şi se veseleau” (SMşB). Locul în care se răstoarnă covata trebuie să fie acelaşi de după fiecare baie, „altfel îşi pierde somnul” (NDlRg), „nu mai doarme bine” (NFF). În covată nu trebuie să mai rămână nici un strop, „cî sî-nsoarî greu. Sî nu stea apa pi loc” (GBhBh), „covata este imediat întoarsă cu gura în jos, ca cel botezat să se mărite sau însoare repede” (SFrFr).

Apa se toarnă unde a fost îngropată placenta (NStT), sau, mai frecvent într-un loc curat, neumblat, deci „ferit” (GCzB), „sî fii copilu curat, păzât di boli” (GCzCzv), fiindcă „apa era cu nir şi nu trebuia să se calce pe locul unde se toarnă” (NVnVn). Acesta este grădina cu flori (BtŞŞ, GCzCzv, NBgV, NBhBh, NDlRg) sau un pom (BPtG, BtRţC, BtSlD, BtŞŞ, BtŞnŞn, GBaBa, GCzB, GCzCzv, GCzFv, ITtU, NBhBh, NMdH, NSBj, NZZ, SBzBz, SFrFr, SMhMh, SPP, SPnG, SŞdŞb, SURs, SUU), o margine de gard (IUM). Motivaţia se bazează, din nou, pe analogie şi magie prin contact. De aceea, se alege un copac tânăr (BtŞnŞn, SPnPn), „că şi copilul e tânăr şi are de crescut” (BtŞnŞn), un pom frumos şi înalt (NDlRg). Pruncul se va dezvolta „mai repidi, cum creşti copacu” (GTcTc), va fi înalt şi frumos precum el (BtHH, GCzCzv, GTcTc, ITgBz, SMşB, SPB), „fălos” (GBhBh), mândru (SPB), va rodi (BtRţC, GTcTc), va fi „iubit ca şî copacu” (GCzCzv), „împodoghit cum îi pomu” (GGhGh). Sinteza paralelismului creat este făcută prin formula „cum creşte pomul, aşa să crească şi copilul” (BtCuM, BtRţC, SHH).

Pe covata întoarsă se aşază femeile care nu pot avea copii (numeroase localităţi), cu convingerea ca până la anul vor face şi ele un prunc (BtRmRm), chiar de acelaşi sex cu copilul botezat (IHHm, ISrB, NVnVn). Uneori femeile infertile păşesc peste covată (BtRsRs) sau sar peste ea (BtVdB, BtVdHţ, IEB, NBdB, SDhDhM, VMlL, VrTCl) chiuind şi strigând: „Sus, sus pi covatî, /Pân’ la anu altî fatî!” (BtVdHţ) sau „Hu-iu-iu şi bu-bu-bu! /Pân’ la anu’ şi altu’!” (SGlGl). Diferenţa între preluarea activă şi pasivă a energiilor fecunde dă sexul copilului: „stau pe covată să facă o fată, iar altele sar peste albie să facă băiat” (BtClP).

Practica are o trăsătură dinamică: „ceilalti fimei prind pi tânarî pi covatî, o izgheau, sî sî prindî copchilu di dânsa cum sî prindi apa di pământ” (BtII). „Este trasă pe covată o femeie care nu face copii, ca să facă” (BtPlPl), „care nu face

copchii, o pun femeile pe covată" (ISrH), „moaşa apucî o fimeie tânără cari n-ari copii, o ie fărî vesti ş-o aşazî pi covățâcî, pânî la anu sî facî şî ie copchil" (BtŞnŞn), „se obişnuieşte să se izbească cu fundu de balie" (ISdSd), „mai multe femei aşază cu sila o femeie care n-are copii" (SŞTm). „Cumătra cei mari, dacî n-ave copii, râdeau di ie ş-o puneau pi covata pusî cu gura-n jos" (ITtTt). La rândul ei, aceasta răsplăteşte participantele la rit şi le cinsteşte cu rachiu (BtSmR, BtUțS, SFoȚ). „Primu pahar di rachiu s-azvârli pi copac, undi s-o varsat apa. Se strigă: – Frunză verde busuioc, /Pân' la anu, altu-n loc!" (SPtPt). Femeile care se aşază sunt plătite (NIS, NRdB, VICş, SRB) de cumătru (VVoA).

Femeile fără prunci joacă pe covată (IRgD, IRgRg, IVlVl, SDhDhM) „cu naşa di mânî" (IRgD). „Moaşa aşeza lehuza să mai facă unu, doi" copii (NBhBh) şi scandează „Hopa, ţupa pe covată, /Pân-la anu altă fată! /Hopa, ţupa pe divan, /Pân-la anu-un băietan!" (SFnFn). Dacă, dimpotrivă, proaspăta mamă nu-şi mai dorea, „moaşa se aşeza ca să nu mai facă femeia copii. Când ai faci eu, atunci sî mai faci şî tu!" (SPB). Dintre participantele la ceremonial, femeile care consideră că au destui copii „sî tem sî sî punî" (BtCoCo) pe covată, din cauza puterii ei fertilizatoare.

Dansul în jurul albiei are repercusiuni şi asupra firii copilului. El va fi jucăuş când creşte (BUU, BtCoCo, BtVdB, BtVdVd, IBV, IHH, NGmGm, NMdMd, NSS, SMhMh, SPjD, SSvSv, SZC, SZL), dar şi „jucat, întrebat" (VTR), adică iubit de lume (SPjD). Copilul va avea abilități artistice: „Să joace şi să cânte copilul când va fi mare" (ITgBz), „să aibă voce frumoasă" (NȚȚj). În acest scop pe covată se aşază „o femeie care cântă frumos, ca să cânte şi copilul frumos" (ICuB). Caracterul său va fi vesel (BtVdVd, ICuCu, IHO, NVnVn, SBtBt, SPjD), „voios ca femeile care varsă apa" (ISC). „Chiuie, cântă, gioacî pe covată şi urează: – Anul să se împlinească şi altul să se nască" (BtII). Naşa chiuie şi joacă alături de femei (IHO, IRgD).

O altă implicație a statului pe covată ține de vârsta căsătoriei. Femeile „se aşază puțin pi covatî, ca sî sî-nsoare di tânăr băietul sau fata" (SDM), „moaşa sau o cumătră se aşază pe covată şi se scoală repede" (SFrFr), „să nu se însoare sau mărite bătrân, ca să râdă lumea de ei" (SDC), „sî nu şadî mult" (NGmGm), „să se mărite degrabă" (IMvMv, NCCn). „Sî sari pi covatî di trii ori, ca sî sî-nsoari mai răpidi ori sî măritî fata răpidi, sî nu stei mult: Hopa, ţupa pi covatî /Şî io mă mărit odată!" (SHH).

Femeile fură albia şi fug cu ea (BtMiPn), „înhață covata şi fug cu ea să ia banii, îi trebuie moaşei" (VrBdBs). Banii puşi de toți participanții la scălduşcă (GCzCzv, GGhN, IȚgȚg, SMşB, SPtPt, SŞdŞb, VRGi) reprezintă plata moaşei (BOrOr, BtRțC, BtŞnŞn, GBhBh, GCzB, GCzCzv, GGhN, IBB, ICsCz, ICzB, ICzFv, IHO, IMlMl, IȚgȚg, NBhBh, NMdH, NŞŞ, NTPr, NVA, NVnVn, NZZ, SFmFm, SMşB, SPnG, SPtPt, SŞdŞb, VBzBz, VGC, VrShB).

III. 5. Cumetria

Scălduşca este urmată de o petrecere mai amplă ca participare. Duminica (numeroase atestări), sâmbăta (BOnTţ, BtMiC, BtMiPn, BtRsRs, ICiCi, NBdD, NBgT, NChCh, NGnC, SFvFv, SHrHs, SRB) sau în zi de sărbătoare (BBL, BtCuCu, BtCpCp, NBgT, NTPr, SMhMh, SMoA, SVmVm) oamenii vin la casa copilului botezat. În majoritatea localităţilor investigate, participă rudele, vecinii, prietenii şi alţi oameni chemaţi, „până la douăzeci di familii" (BtCuCu). Este important ca participanţii să aibă pereche: „nu luau parte flăcăi, fete, neveste fără copii" (NZZ). Ospăţul începe de la naş: „Lumea întâi s-adună la cumătru mari, apoi sî mergi la copchil. Acolo sî faci masî cu cântic, cu gioc şî voi bunî" (VPdPd), „Cumătru pune masa pentru oamenii lui la el acasă – aia-i cinstea cumătrului. Apoi se duc la cumătru ăl mic" (VrMM).

Cei veniţi la cumetrie se îmbracă în haine de sărbătoare, altădată acestea fiind cele tradiţionale, făcute în casă (majoritatea localităţilor). După anvergura pe care o ia, cumetria poate fi mare (BBsA, BMcMc, BCşCş, BtCnCn, SFmFm), numită şi *grasă* (BOnTţ, BOrOr, BŞtcmB, BUU, BVGd, BtGeD, BtRpR, ISC, ISrSr, NStT, NVnVn, SDM, SPP, SPoPo, SUlL, VTR) sau mică (majoritatea localităţilor), numită şi *chioarî* (BOrOr) ori „în genunchi" (BtUţS, ICuCu, NVnVn, VGC). „Grasă este cumetria între neamuri cu lăutari, în zile de frupt. Cumetria în genunchi se face în zi de post de către una sau două persoane" (ISrSr), „La cumetria grasă vini multî lumi, îi cu muzică, cu pitreceri mari" (SDM), „Cumetria grasă este pregătită ca la nuntă" (VGC), „Cumătria în genunchi este fărî muzâcî, fărî lăutari" (BOnTţ). Lăutarii chemaţi la marile cumetrii cântă, în cele mai multe sate, la acordeon şi vioară. În numeroase localităţi se întâlnea cândva doba, cobza, fluierul, trompeta şi scripca, adeseori o fanfară cu alămuri fiind angajată de părinţi. Mai rar au fost menţionate ţambalul, saxofonul, clarinetul, lăuta, basul, flautul, armonica, cimpoiul, taragotul, piculina, ţitera, trişca şi tilinca.

Meniul de la cumătria îmbelşugată este unitar în spaţiul Moldovei. În majoritatea localităţilor se pune pe masă supă de carne (numit şi borş sau *zamî*), găluşte, sarmale, rasol, friptură şi pilaf, răcituri, azimă şi mămăligă (*mălai*). Desertul îl constituie cel mai frecvent cozonacul, dar şi plăcintele „poale în brâu", „învârtite" şi mai rar prăjituri. Peste tot se bea la masa de cumătrie vin şi ţuică. Deşi aperitivele moderne au intrat pe alocuri în meniul tradiţional, amintirea meselor de altădată este vie: „pi timpuri sî făce zamî şî găluşti cu crupi, mălai, pâni neagrî" (BtCpCp). De post se dădea „borş cu hrighi, fasole de harag prăjită şi murătură, la urmă nuci" (BPjPj).

Cumătrul mare spune o oraţie pentru „dezlegarea mesei" (ITgC), după care invitaţii mănâncă într-o atmosferă de veselie, „ca să fie finul în petrecere" (BtCuM). Naşul îndeamnă: „Luaţi şi mâncaţi / Şi vă bucuraţi /Pentru-al nostru

fin /Să mai bem şi vin" (BMtR), „Hai zura, zura /C-am încălecat şura / Şi-am încojurat casa /Şi am dezlegat masa!" (VDmV). La jumătatea mesei (BtVdB, NZZ), adică „la friptură" (GCC, VVşVş), „înainte de a se servi cozonacul" (IHrP), naşii şi mesenii fac *darea* pentru copil. În alte cazuri, copilul este dăruit înainte de ospăţ: „moaşa trebuie să aibă grijă a închina copilul naşului său încă de la începutul mesei, ca să fie cap de masă şi nu la sfârşit, căci copilul va fi codaş" (SUU). Banii primiţi sunt numiţi *somn* (BDrDr, NBţG, NCCn, NGmGm, NHB, NRcRc, NVnL, SRB). Ei au înlocuit bunurile materiale date cândva: „Înainti fimeili cari botezau aduceu în dar un brăcinari di lânî, un cair di lânî şî un blid di brânzî" (SFmFm). Oaspeţii „aduceau o boneţică, un pieptăraş, o bucată de pânză, un şervet sau alimente, o pasăre, un borcan de miere, o sticlă de rachiu" (NZZ), „femeile aduc două străchini de făină, ouă, zahăr, cumătra aduce şi o găină. Bărbaţii aduc câte juma de kilogram rachiu sau vin" (BtMiR).

Moaşa aducea altădată copilul la masă, dar mai întâi încerca să îl păcălească pe cumătrul mare, ţinând în braţe altceva (SCpI), o păpuşă din scutece (BtII), din cârpe (BtII, BtLL, BtDnH, BtPlPl, NPeT), bulendre (BtMiPn), un bostan învelit în lucrurile primite (BtPlPl), un cocoşel (BtMiPn) sau chiar un alt copil (BtDnH). „Aduce naşului o momâie îmbrăcată în hainele de la botez, cumpărate de el" (IBV). „Prima datî îi aduci un copil din cârpi:– Poftim şi nu bănuiţi, di la noi cin, di la Dumnezău creştin, / Dar di căutaţi, bacşişul sî ni-l daţi" (BtVdB), „îl minte cu o pernă sau cu un mototol de lăicer până îi dă copilul" (BtCuM). După ce îl aducea pe prunc, moaşa menea o creştere rapidă prin gestul ridicării pruncului „până la tavan, unde este lovit cu capul, împreună cu lumânarea de botez, care este stinsă" astfel (BBzBz). Copilul se aşează apoi pe masă (BtPlPl, ICpB, IMlMl, ITnTn, NChB, NGţGţ, NHB, NPpB, SPjD, SPsG), „la capu mesei, sî cie cap di masî" (NGmGm), „să fie om de lume, văzut bine şi preţuit" (SPjD), „să fie mereu în frunte" (SPsA). „Naşa închină copilul pe masă: – Finu nostru sî fii cap di masî, oaspiti di casî, bun om în lumi, di nu, gospodar ca taicî-su!" (BtVdB).

Darul naşilor era cerut de moaşă: „Să trăiască, să aibă funie şi nănaşu să dee viţica" (IMţMţ), „zice că s-a născut copilu gol şi trebuie ajutat. Naşa îi dădea 50-100 de lei, alţii dădeau 10-20 prăjini de pământ, un viţel, un purcel, o oaie, un miel" (SMşB), „spuni numai cî trebuie îmbrăcat, încălţat" (SDM). „Poftim, cumetri mari, /Sî videţi pentru cini staţi la masî, /Şî cini va ceri-ndatî" (SGlGl), „Cum am fost părtaşi la cumătrie /Aşa să fim şi la cununie, /Să crească frumos şi sănătos /La toate să fie de folos, /La rândul lui să aibă copii, /Viaţa plină de bucurii!" (IOO). Urări sunt adresate şi naşului: „Să trăieşti, cumetre, cu ăsta să nu te învecheşti şi cu altu să te înnoieşti!" (VLL), „cumătru sî trăiascî, sî mai botezi, să-ş facî fin di fin sî fii chefu diplin!" (NDV).

Naşii duc copilul în jurul mesei, iar oaspeţii dăruiesc şi ei bani (IHrP, NZZ, SDbDb, SFmFm) pentru papuci (ILH), „condei, rochiţă" (NVnVn),

„pentru fluier, bucium, la băieți, pentru cercei, mărgele, la fete” (NVnVn). Când îl închină, naşul spune: „Să aibă oi multe, să fie diştept, văzut, s-ajungî om mari, sî stea la cap di masî, sî fii văzut bini di lumi!” (NPtS). Banii sunt puşi pe pieptul copilului (BtRsRs, BtVdHț, IMțMț, ISS, ITT, IVsC, NFF, NVnVn, SRB, VICş), în faşă (NChB, SPlC) sau la capul lui (SCfŞ), pe frunte (GRR, IOO, IStF). Pruncul mai primeşte pelinci (IMțMț, NVnVn), de asemenea aşezate pe pieptul lui (NIB, ITT). Copilului i se *giuruie* (IHHm, IVsC) „un miel, o oaie, porc” (IVsC), „miei, purcei, viței” (SFoO), „animale sau păsări” (IBV). Mesenii spun: „De la mine mai puțin, de la Dumnezeu mai mult. Izvor nesfârşit!” (VrBlBl). „După dar, moaşa ridica copilul deasupra capului: – Să crească mare şi sănătos, să fie deştept şi frumos şi-n viața lui norocos!” (NZZ).

Banii strânşi se pun într-o batistă (IMțMț, NCnV, NCsM) care se dă împreună cu copilul mamei. Batista se leagă cu un nod slab, să nu fie copilul zgârcit (IMțMț, NBgBg), altfel pruncul „nu dă nica di pomanî” (NBgV), sau dimpotrivă, „o leagă strâns, ca să fie copilul strâns la bani” (BPjPj). În basma se pune câte puțin din bucatele de pe masă (BSoC), zahăr, vin, rachiu, pâine (NBgBg, NBgV). Atunci când nu sunt în legătura cu bani, bucatele de pe masă se dau într-o farfurie mamei, alături de copil, ca să aibă lapte pentru el (NCsM, VrVV). Se mai oferă un pahar de vin (VrVV) sau de rachiu (NBțG), alături de pâine şi sare (NBțG, SGlGl), ori pâine albă (IOO). Urarea către copil conturează aceleaşi deziderate ca scălduşca: „Să aibă parte de belşug în viață, să fie drăgălaş ca banul!” (IOO).

Comparația dintre o cumătrie îmbelşugată şi nuntă este frecventă (BtCuCu, GCzCzv, IStF, IŞpH, ITnTn, NBgBg, SDhDhM, SFrFr, VGC, VPdPd). O contaminare cu ritualul nupțial a dus la prezența *găinii* în desfăşurarea cumetriei. Tot moaşa era cea care îndeplinea ritualul, nu fără a-l păcăli inițial pe naş: „pentru glume se pune o vrabie vie” (VAP), „Moaşa vine prima dată cu un pui viu ca să-i păcălească şi să-i facă să râdă. A doua oară vine cu o tabla de vin şi cu o pasăre friptă acoperită cu capac şi începe să închine cumetrilor: – Bună seara, cumătri mari! /Bine v-am găsit, cumătrilor mari! / V-am adus o găină mare, /Cu slănină pe spinare /Şi câte un pahar de vin /De la Odobeşti, /Cum îl bei, cum îl plăteşti!” (VAP). Alte strigături spuse în această ocazie erau: „Bună seara, bine te-am găsit, / Domnule cumetre mare, /De când seara a-nserat /Noi găină n-am mâncat!” (BtBB), „Uită-te o găină sură, /Făcută friptură, /S-o dau la cumătru pe la gură, /S-aibă gust de băutură” (VVoO), „U-iu-iu găină grasă /Ieri scurmai pe după casă /Şi azi stai cu noi la masă!” (VDmV).

Inițial moaşa era cea care „ducea găina gătită cu flori, cu capul ei” (BDrS) şi punea în fața păsării „un pahar de vin, o sticlă de esență, mărgele la gâtul găinii, țigară în gură”. Bucătăreasa a luat locul moaşei, printr-o similitudine cu ceremonia nupțială, ca urmare a faptului că moaşa gătea bucatele pentru cumetrie, şi din cauza dispariției fenomenului de moşire acasă: „bucătăreasa

aduce găina gătită, cu capul cusut la loc şi cu ţigară în cioc" (NSgV), găina gătită (GCzFv, NBgV, NSS) „o joacă o bucătăreasă" (GCzB). Naşii plătesc pentru găină (toate localităţile), iar pasărea este împărţită tuturor mesenilor (BDrS, NSgV) sau doar naşului (IPşS, ISdSd, VVoO). Obiceiul mai este cunoscut şi sub numele *cloşca* (IPşS, ISdSd).

La cumătrie, naşii mai primesc ca dar *materia* (ITgC) de la lumânare, care se desface o dată cu sfârşitul mesei (BMtMt) şi prosoape după gât (BDfC, BtCuM).

III. 6. Colacii de botez

Pe lângă formula care deosebeşte contextul colacilor de cei oferiţi în ceremonialul nupţial se mai întâlnesc denumirile de *pâine de mir* (BCV), *colaci de mir* (BŞtcmR, BVGd, VIvIv), „di gnir" (VRGi). Numele de *corabie* (BDfC, BŞtcmR, BVL, GCvCv, GMnMn, GTcTc, NIcA, NSBj, NSgV, NStT, VPrPr), *coraghie* (GBcH, GŢŢ), întâlnit mai frecvent în oraţii, şi *jămni* (BDmDm, BVGd, BVL) sunt valabile pentru ambele obiceiuri familiale. Ritul este numit şi *datu colacilor* (IRgRg), *colăcime* (IDbDb, SHM) sau *colăcărie* (SMoA, SMoMo).

Înainte de încheierea cumetriei (cele mai multe atestări), la friptură (GŢŢ), la al doilea fel (GCzCzv) sau anterior strângerii darului (GCzCzv, VrMM, VrPP, VrSR), se aduc colacii pentru cumetrii mari. Al doilea moment ales pentru împlinirea obiceiului este după un an de la naştere, când părul pruncului este tăiat întâia oară de către naşul lui (BDmDm, BGlM, BHrHr, BLO, BLPr, BMcMc, BMtMt, BMtR, BMtŞ, BOnB, BPjPj, BVGd, BVL, GCvCv, IBV, IMvMv, ISrH, NŞG, NZT, NZZ, SPlC, SVtVg, VIvPg, VMlL, VRR, VRV, VrSvD, VrTG, VrVVş). Cumătria şi petrecerea de la „tăiatul moţului" sunt parţial sinonime la nivel simbolic. Unele atestări ale obiceiului de a da colacii naşului indică deopotrivă masa de după botez şi cea de la un an, într-o relaţie disjunctă: ori la cumetrie, ori la tăierea părului (BPjPj, BUrUr, GGG, SFoO, VOlOl, VrMrP, VrVV).

Cumetria reprezintă momentul de referinţă pentru acest dar, de la ea pornind cronometrul ritual. Colacii se dau la botez sau mai târziu (BPjPj, BŞtcmB, BtCuCu, BtCuM, BtDbB, BtGeA, BtGeD, BtŞnŞn, GGT, GGhGh, GNP, GPcPc, GVlVl, IBB, IBvBv, IMB, IMcMc, IScSc, ITtTt, NCsM, NPeT, NPşPş, NRcRc, NŢŢj, NUU, SPtPt, SSmŢ, VDeV, VTvS), în termen de un an (ICuB, NBdD, NSBj, VTnTn, VrSvR), adică inclusiv la tăierea părului de către naş. Efortul financiar cerut de fastuozitatea darului face ca momentul ceremonial să poată fi amânat: la un an şi după (IMvMv, SVtVg), unu – doi ani (BUU, BtŞtŞt, NŞŞ), doi – trei (NUU, SBtBt, SPjD, SHrHs, VOlT), după ce copilul a început să vorbească (BBlBl), până la cinci ani (ICpP, NVnL), când împlineşte şapte (BtCoCo), limita fiind extinsă chiar la vârsta de 15 ani (BtMiC, VTR).

Adeseori momentul ales este atunci când părinţii dispun de banii necesari (BPjPj, BtDaE, BtGeA, BtGeD, BtŞnŞn, GCţCţ, ICiCi, ICpB, IMsMs, IPbP, IŢbPs, IVsVs, ISdSd, NCCn, NCsM). Ziua precisă se hotărăşte împreună cu naşii copilului (BPjB, ICuCu, IPşB), la Paşti (GCdCd, GCoCo, GMtMt, NGnC), imediat după după naşterea pruncului (GMtMt), „la sărbătorile religioase mari, la o zi mare" (BOH) sau pur şi simplu într-o zi de sărbătoare (BtDaE, GGG, SPB, VVeVe).

III. 6. a. Rolul colacilor

Obligativitatea de a da colacii naşilor face ca momentul să nu fie de o exactitate strictă, ei se pot aduce oricând (BBzBz, IPlB, NGţGţ) vor (BtCnCn, ICrCr, IDbDb) părinţii. Deşi trebuie daţi „cât mai digrabî" (BOO) şi „e păcat dacă nu-i dai" (BtCpCp, GCzCzv), „poa sî-i dăm cât di târzâu" (BtCpCp). „Îi duc când pot, dar nici într-un caz să rămână nedaţi!" (BSoC). „Trebi să-i dai, cicî că-i păcat, nu-i bun dacă nu-i dai" (BDfC), „dacă nu se dau, poartă păcat părinţii copilului" (NBhI). În plan social, datina se resimte ca „o mare obligaţie" (IVsC), „i-o datorie mare" (NGţGţ). „Mama copilului este obligată" (NIS), „finii sânt obligaţi să dea naşilor" colacii (NBdT), au „datorie faţă de naşi" (NBB).

Impunerea acestui gest părinţilor vine din percepţia că, o dată cu botezul, pruncul nu mai aparţine celor care l-au conceput: „Dacî nu dă colacii pi botez, copilul nu mai esti al părinţilor, îi al naşilor. Da' dacî i-o dat colacii, îi al părinţilor, ş-o plătit datoria" (BtŞnŞn). Renaşterea spirituală a copilului prin ritul iniţiatic al botezului face ca el să fie „mai mult al nănaşilor, până la datu colacilor" (SZC). Copturile rituale şi celelalte daruri care îi însoţesc sunt „un dar din partea părinţilor pentru a-şi răscumpăra copilul de la naşi" (BtAB), „preţul de cumpărare a copilului de la naşii care l-au botezat" (BtClP) şi „trebuie daţi, că altfel nu-i plătit copilul" (GGhGh). „Dacă tatăl nu întoarce o parte din cheltuiala de la botez, copilul botezat este al naşului" (SBtBt), „până nu dai colacii copilului, copilu esti al naşului" (IRgD), nu al mamei (IIA). Răscumpărarea (ISC, SZC) readuce la nivel spiritual copilul la părinţii biologici (BtLC, IBP) şi colacii se dau „pentru a-şi lua copilul" (IPlB) înapoi.

Ca repercusiune a statutului nefiresc pe care îl are pruncul botezat căruia nu i s-au dat *colacii de mir* se crede că „nu-i merge bine" (GTcTc) în viaţă. Copturile se aduc naşilor „pentru norocul copilului, dacă nu se dau copilul va avea piedici aici şi în viaţa de dincolo" (NFF). Funcţia augurală a colacilor este evidentă. Ei trebuie daţi „pentru a-i merge bine copilului în viaţă" (BCbV), „să fie copilul sănătos, să aivî dar în viaţă" (BDmDm), adică noroc (SHBr, SPlC). Coptura devine „dar aducător de noroc pentru copil" (VICş). „Colaci zâci cî tre sî-i dai neaparat, cî-ţ stă norocu dacă nu-i dai la timp" (NBhBh), „dacă nu se dau, zice că n-are noroc copilu" (NMdMd). Pentru ca magia darului să se

împlinească, cuvintele care însoţesc actul ritual conţin numele pruncului: „trebu numiţ ca sî-i meargî bini copchilului în viaţî" (BtII).

Păcatul comis de neglijarea acestui rit condamnă post-existenţa copilului, a părinţilor şi a naşului: „se spune dacă nu duci colacii de botez pe lumea cealaltă nu te mai întâlneşti cu părinţii" (BPrPr). Despărţirea definitivă de părinţi reprezintă urmarea unei datorii neachitate la nivel socio-spiritual, iar darul trebuie făcut „sî nu hie pi ceia lumi copchilul al naşului, ci al părinţilor" (BOnTţ). Odată daţi colacii, „copilul va fi al părinţilor pe lumea cealaltă şi nu al naşilor" (BtBB). La rândul lui, cel care botează îşi cunoaşte drepturile rituale: „trebuie daţi, altfel naşul stă cu mâinile întinse pe lumea cealaltă şi-i aşteaptă" (NSgV), „Dacă nu dai colacii, umbli pi lumea cealantî după el să-i dai colacii şî nu ţi-i mai primeşti. Sau el îţi ceri şî tu di undi sî-i dai?" (GBhBh), „umbli pi cee lumi cu covata-n spati după moş şî nu ţi-i mai primeşti, di ci nu i-ai dat pi lumea asta?!" (NBgV), „dacă nu-i aducea tot ce i se dădea de pomană, pe cealaltă lume stă după un deal şi nu mai ajunge la el" (BtCuA). Pedeapsa celui care a omis să respecte datina are o implicaţie fizică: „dacî nu-i dai, duci chetri în spati pi cee lumi" (BtPlPl). În virtutea preceptului că păcatele părinţilor cad pe copii, imaginea penitenţei post-mortem îl are fin ca „victimă": „copilu duci chetri-n spati, dacî nu-s duşi colacii" (BtPlPl).

III. 6. b. Desfăşurarea ritului

Atât numărul colacilor variază, cât şi compoziţia aluatului din care sunt făcuţi. Naşilor li se duc doi colaci (în cele mai multe localităţi) mari (BPtF, GCzB, IBV, IMşMş, IPbP, IRR, NBdBd, NDlRg, NGmT, NPtPv, SGlGl, SSdSd, SSvSv, VBzBz, VrRŞ, VrVVş) şi frumoşi (BtCoCo, BtGeA, BtGeD, IBV, SHR, SSdSd, SVaVa), două pâini (BUrUr, VrBdBs, VrPP, VrShB) sau doi cozonaci (GCdCd, GCzFv, GGhN, GNP, VMSc). Multiplicarea colacilor ţine de fast, dar şi de dorinţa de a întări funcţia augurală a darului. Se pot da patru colaci (BDfC, BUV, BVGd, ICrCr, IDbDb, IMţMţ, NBdD, NBdG, NBdT, NBhI, NMdH, NTPr, SBrBr, SBrM, SLS, SMM, SSjSj, SŞM, VGC, VPT, VRbS) mari (BtII, IHrP, ISrB, NPtPv, NRcO, NSgV, VŞtCţ, VVoO, VVoS) şi frumoşi (BtVlVl) ori patru pâni (BAA, BBL, BDrS, NMdH, NSgV, VPrPr), patru cozonaci (BBlBl, BDrS, NSgV), cum tot la fel de bine se aduc şase colaci naşilor (BUV, BtCnCn, BtDaE, BtPlPl, IMsMs, IRgD, NBgV, NBhBh, NMdH, SDhDhM, SMoA, VDmV), „şasî pânişoari" (NIcA) sau opt (BPjB, BPjBs). Numărul par este necesar, fiindcă naşul dă înapoi părinţilor jumătate (majoritatea localităţilor) din tot darul, mai puţin textilele primite. „Una se dă, una se ia" (NStSt), „unu sî despărţăşti şî sî dă înapoi" (IRB), „câte două – unu sî dă, unu sî ia" (ISdSd), „un colac dai, unu iei, câte unu din ce-ţi dă dai înapoi, înafară de cadou" (GGhGh), „jumătate – jumătate: Colacii-s a matale, băietu-i a neu!" (NBrBr).

Atunci când numărul colacilor era impar, unul dintre colaci îi aparţinea moaşei (BPjB, BSoC, BVGd, IBV, IVsVs, NBdD, SRB). Se dădeau trei colaci (BtRpR, ICuB, ICuCu, IHO, IPşB, ITgC, NDlDl, NGnGn, NSBj, NVnL, SMşB, SPoPo, SRB), cinci (IBV, ICpB, NDlDl, NMdMd, SMşB), şapte (NBhBh, NMdMd, SDbDb, VBcBc) sau nouă (BDmDm, BSoC, IMcMc, IŢbPs, NDV, NMdH, VBcB). Coptura pentru cea care căra colacii la naşi se numeşte *pupăză* (BVGd, IDbDb, VDmV, VPT, VRbS, VVşVş).

Colacii sunt „împletiţi de mamă" (BPjBs), în patru (BtCpCp, IMşMş, NDlDl, NDlRg) sau şase viţe (NDlRg), din aluat de cozonaci (BHrO, GCzFn, NVA), de unde şi substituirea copturii circulare cu aceştia (BDrDr, GCzB, GNP, IMcMc, NBrBr, NCnP, NGnC). Condiţia de a fi mari (BtCnCn, GTcTc, ICsC, IMnU, IPşB, IŢbPs, NVnL, SMşB, SVvVv, VDmV) şi frumoşi (SDbDb) rămâne indiferent de numărul şi forma colacilor, de aceea ei sunt cunoscuţi şi sub formula *colacii cei mari* (IMşMş, IVnVn), în opoziţie cu „colacii de prins" cumetrii. Mărimea lor este raportată la obiectele de uz casnic: „şase colaci în tingiri mari cât gura găleţî" (BtPlPl). Pentru colacii de mir se foloseşte multă făină la plămădire: două (BtII, ICuCu, NDlDl, SPB), trei (NBB, NFF) sau patru kilograme pentru un singur colac (NVnL). Uneori se dă făina negătită (SPnPn), un sac (NPtPl) de cinci kilograme (NFF), şapte (NHB), zece (NHB) ori chiar douăsprezece kilograme (NChCh, NGţGţ).

Chiar şi atunci când nu conţine coptura specială, ritul poartă acelaşi nume, ca indiciu al formei primare, autentice: „Nu dă colaci, cadoul se cheamă colaci" (VrShB), „aşa sî cheamî, colaci, da' nu erau colaci" (GGhN). Fenomenul folcloric este similar cu ritul *mânecilor moaşei*. În locul colacilor, cel mai adesea se dăruiesc pâini sau cozonaci. Dintre alimentele propriu-zise care însoţesc ipostazele colacilor mai frecvent este orezul (BAA, BBzBz, BDmDm, BLO, BLPr, BOnB, BŞtcmB, BŞtcmR, BtGeA, BtVdB, GBcH, GMnMn, GMtMt, ICuCu, IDbDb, IMcMc, IMlMl, IMsMs, IMşMş, IRB, IRR, ISdSd, ITgC, IŢgŢg, IVsVs, NBdD, NBhBh, NGmGm, NMdMd, NStT, NŢŢj, SFmFm, SSdSd, SURs, VŞtCţ, VrBPr, VrCrR, VrShB, VrTCl, VrVV, VrVVş) pus într-o farfurie (BBlBl, BDrDr, GSvSv, NBgT, NBgV, NCCn, NDV, NGmT, NGnC), 500 de grame (BDmDm, ICiCi, NBrBr, NSBj), în total un kilogram (ICuCu, IMsMs, IRgD, IVnVn, NBhBh, NMdH, VGC, VRbS) „în două castroane" (IMţMţ), sau „două coşuleţe" (NIcA). Alteori părinţii cumpără două kilograme de orez (NDlDl, NStSt). Asemănarea bobului cu forma în care erupe varicela face ca orezul să rămână neîmpărţit: „să nu aibă copilul vărsat" (NSgV). Se mai pune grâu (BLPr, VBcBc), făină (BtGeD, SSdSd), ulei (BDmDm, BtSS, NStSt, NStT) şi sare (SURs) în dar.

Gestul de răscumpărare include oferirea de fructe şi dulciuri. Părinţii aduc mere (BtDaE, BtRţC, BtVdVd, BtSS, SBrM), două lămâi (BtDaE, GBaBa, GBhBh, GCoCo, GCvCv, GCzCzv, GGT, GGhGh, GMnMn, GNP, GPP,

GTvTv, GŢŢ, ICuCu, NZZ, SHBr, SVaVa, VPrPr, VrVVş), două portocale (BtDaE, GBhBh, GGhN, ICuCu, SHBr, SVaVa, VMSc), „cu părechi" (GBhBh) pentru a se împărți uşor în două, roşcove (IHO), smochine (BtRpR, IDbDb, IHO, ILH, NFF, NŢŢj, NZZ), stafide (ILH, VBcB), nuci (SVaVa). Zahărul (numeroase localități) cubic (SVaVa) ori în două pachete (BDmDm, NStT) este inclus în darul colacilor. Un kilogram (BCşCş, IMsMs, IMțMț, IRgD, IVnVn, NBhBh, NMdH, VGC, VRbS, VŞtCț, VrBPr) sau două (BŞtcmB) în total, el se pune pe farfurii (NBdG, NCCn, NDlRg, NDV, NGmGm, NGnGn, NHB, NTPr, SBrBr, SHBr, VrVV) pline, „sî cie gospodăros" copilul (NDV). Se dăruiesc bomboane (BtCpCp, BtPlPl, BtRpR, GPP, ICiCi, ICuCu, IHO, IMnU, IMvMv, IMțMț, IŢgŢg, NBB, NBdD, NChCh, NPtPl, SBrBr, SBrM, VrBdBs, VrTCl), cam jumătătate de kilogram (VMSc), în două pachete (IŢuŢu, VPrPr) sau într-o farfurie (BAA, NFF, NHB, SBP), prăjituri (SCpI), ciocolată (BtPlPl, NBB) sau biscuiți (BtDaE, NPtPl, SBrM, SPB).

Băuturile care însoțesc colacii sunt în mod preponderent vinul şi țuica (majoritatea localităților), mai rar lichiorul (BMcMc, GCzB). Fie că se dă într-un pahar de un sfert de litru (BAA), într-o cană (NGnGn), damigeană (NDV), un şâp (SSjSj), două ulcele (IMțMț), într-o sticlă (BDrS, BPtF, BtDaE, BtUțS, BtVdB, GBaBa, GBcH, GCzCzv, GSvSv, ICuCu, NBB, NDlRg, SAA, SFrFr, SGlGl, SLS, SSvSv, SVvVv, VŞtCț) sau în două (BDmDm, GGhN, GMnMn, GŢŢ, IŢuŢu, NBhBh, NBrBr, NDlDl, NDV, NIcA, NMdH, NMdMd, NSgV, NSS, NStT), băutura este închinată naşilor, „ca viața copilului să fie plină, îmbelşugată" (NFF). Sarea (SURs) şi chibriturile (NFF, SURs) adăugate la alimentele din dar vizează, de asemenea, bunăstarea.

O altă categorie a darului pentru naşi este compusă din textile, care se aşază atât dedesubt, cât şi deasupra darurilor. Într-o covată (ICuB, NBhBh) mică (ITgC, NBrBr, VVşVş), o sită deasă (BVL) în lighean (BDfC, BtCuM, BtSS, GBhBh, GCzB, GCzFv, GGhN, NBhBh, NIcA, NMdH, NSS, SFmFm), coş de nuiele (GCzCzv), pe o tabla (GCvCv, VIvPg) ori într-un vas mare (BHrO), „se aşterne un prosop sau doi metri de material" (SBrBr); „pe material se pun colacii (…) deasupra alt material" (ICuCu). Colacii sunt cuprinşi în interiorul darului: „pe ei pune o bucată de materie, iar dedesubt un prosop, ca să nu fie pe cealaltă lume pământul gol" (IMțMț), „patru colaci puşi pe doi metri de pânză albă, pe ei material de rochie" (NBdG). Copturile se pun aşadar pe un prosop (GCvCv, NBdD), „de bumbac sau borangic" (NBdD), iar un material (GTcTc, NIcA), o basma (VŞtCț), o stofă (NGnGn) sau tot un prosop (GTvTV) se aşează deasupra. Astfel, ei „se-nvelesc cu material" (NBgT), deoarece colacii „nu se dau dezveliți" (BtRțC), ci „înveliți" (BLPr, NDlRg). Colacii se „acoperă" (BDfC, GTcTc, SUlL) cu țesături şi de aceea, această parte de dar poartă numele de „acoperământ di pi colaci" (BtCpCp). Atunci când condițiile materiale impun o

limitare a cheltuielilor, darurile pentru naşi sunt „legate într-un prosop” (NCnP, SLS), „într-un tulpan” (SAA), „legati toate într-un batic” (NVA).

Cel mai frecvent întâlnim în componența *colacilor* prosopul (BBL, BCşCş, BDrDr, BOnB, BŞtcmR, BtPlPl, GBcH, GBhBh, GBşP, GCC, GCvCv, GCzCzv, GCzFn, GCzFv, GGT, GMvMv, GNP, GSvSv, ICrCr, ISdSd, ITgC, NBdD, NBgV, NDlDl, NDlRg, NGmT, NHB, NMdH, NMdMd, NPtPl, NPtPv, NRcRc, NSS, NZZ, SBrBr, SCpI, SMoA, SRB, SVaVa, VIvPg, VVeVe, VrBPr, VrBdBs, VrSvR, VrTCl, VrVV) frumos (SFmFm), ştergarul (GGhGh, IMlMl, SFrFr, SFsFs, SŞM) cu flori (BtVdVd). Prin similitudine cu alimentele aşezate în pereche lângă colaci se dăruiesc două prosoape (BDmDm, BLO, GCzB, VTnTn, SUlL) sau două şervete (BŞtcmB, IMcMc). Prezența săpunului (BAA, BBzBz, BDrDr, BLPr, BŞtcmR, BtCnCn, BtVdVd, GCC, GCțCț, GCzFn, GMtMt, GTvTv, ICuCu, IMşMş, IRB, ISdSd, ISnS, ITgC, IVnVn, NBdG, NCCn, NChCh, NFF, NGmGm, NGmT, NGnC, NHB, NSgV, NTPr, NVA, SAA, SBrBr, SCpI, SHBr, SLS, SPB, SRB, SURs, VrBPr, VrShB, VrTCl, VrVV, VrVVş) bun (VIvPg), de târg (NZZ), arată că funcția acestui element al darului este să purifice brațele ce au ținut în biserică pruncul păgân. Dublarea apare şi aici, deşi curățarea părinților nu se justifică la nivel simbolic. Se dau două săpunuri (BDmDm, GBaBa, GBcH, GBşP, GCzB, GGhGh, GGT, GMnMn, GMvMv, GPP, ICiCi, IDbDb, IMțMț, IRgD, IRR, IVsVs, NBgV, NBhBh, NDlRg, NGmGm, NGnGn, NIcA, NMdH, NMdMd, NPtPl, NStSt, NStT, NȚȚj, VPrPr, VŞtCț, VrBdBs) de față (VRbS) sau două bucăți de săpun (GCțCo, GNP, IMlMl), atunci când acesta provine din calupuri.

Deasupra copturilor şi alimentelor stă adeseori o rochie pentru naşa (BBL, BDmDm, BDrS, BPjBs, BVL, BtII, BtPlPl, BtRțC, GBaBa, GBşP, GMnMn, GNP, GȚȚ, IBV, ICrCr, ICuB, ICuCu, IGjGj, IMcMc, IMsMs, IPşB, IVnVn, IVsVs, NBdD, NBgV, NBhBh, NBrBr, NCCn, NMdH, NMdMd, NTPr, NȚȚj, NZZ, SBrBr, SCpI, SPB, SRB, VTnTn, VrBdBs, VrCrR, VrMrP, VrTCl, VrVV), o fustă (BDfC, ICrCr, NBdD, NBrBr, SHBr, SSvSv) sau un material de rochie (BHrO, BŞtcmR, BtCoCo, BtGeA, GCoCo, GCtCo, GȚȚ, IBV, ICuCu, IRgD, IȚgȚg, NGmT, NGnC, NTPr, SHR, SLS, SPoPo, SŞM, VrBPr), numit şi materie (BtCnCn, BtUțS, IMşMş, IMvMv, IRB, IRR, ISnS, IȚuȚu, NBdBd, NIcA, NStT), o pânză de o rochie (GGhN). Naşul primeşte o cămaşă (BDmDm, BDrS, BHrO, BMcMc, BOO, BtII, BtPlPl, BtRțC, GNP, GȚȚ, IBV, ICrCr, ICuB, IGjGj, IPşB, NBrBr, NCCn, NDV, NMdH, NZZ, SBrBr, SCpI, SLS, SMoA, SPB, SPoPo, SRB, SSvSv, SUlL, SURs, VrMrP, VrTtBv, VrVV), material (BDmDm, BOO, BtDaE, BtDbB, BtSS, BtVlVl, GBcH, GCzFv, NBgT, NBrBr, NSgV, SVtVg, VPrPr, VrTG), „de-o camaşă” (BtVdB), un costum (SRB, SURs). Pânza (BUrUr, GMtMt, NSS, NVA, SMoA) de o bluză (BMcMc), pânzătura (SGlGl), bucata de stofă (BtVdVd, GMtMt, NBhI, NGnGn), de „2-5 metri” (NDlDl) este menită să îi mulțumească pe ambii

cumetri, ca şi cuvertura (BDfC, SUlL). Pentru alegerea pieselor vestimentare „să ia de la trup în sus, să fie şi copilul de frunte” (NBrBr), de aceea predomină cămăşile şi acoperămintele pentru cap.

Se dăruieşte un batic (BOnB, GBşP, GCoCo, ICsC, IDbDb, IMcMc, IVnVn, IVsVs, NBB, NBrBr, NDlRg, NPtPv, NTPr, NVA, SFrFr, SPtPt, SSvSv, SVvVv, VGC, VIvPg, VMSc, VVeVe, VrVVş) frumos (BOO, SVaVa), uneori chiar două (BDmDm), cu toate variantele lui: broboada (ICpP, IHO, SBtBt, VBcB), berta (ICpP), basmaua (BtCoCo, BtGeA, IMnU, VŞtCţ) frumoasă (SSdSd), casânca (NFF, NPtPl, NTPr), năframa (ICsC, ICpP), tulpanul (ICpP, SFmFm, SFnFn, SGlGl, SPnPn) frumos (SSjSj) „un bariz frumos, un taclit, o bertuţî” (BtCpCp). O ipostază miniaturală a punţii create de ţesături este batista (GGT, GMvMv, NBB, NChCh, SUlL) dăruită la *colaci*, şi ea în două bucăţi (GBaBa, GCzB, GCzCzv, GCzFv), pentru a putea fi returnată părinţilor.

Dacă ziua în care se dau colacii nu este cumătria sau primul tuns, naşii pregătesc o masă (BDmDm, BPjPj, NBdT, VrSvR) ca la nuntă (SPtPt), fac o petrecere (BtCnCn, BtGeA) la ei acasă. La înmânarea colacilor, finul stă în picioare în capul mesei (NBB).

Moaşa aducea colacii pe cap (NSgV), ea îi dădea (BDfC, BHrPr, BVGd, GMvMv, VMlL, VPdPd), închinându-i (ICpP, ILD, IMţMţ, IRgRg, NBhBh, NMdH, NPbPb) întâi la icoană (BDfC), apoi rostind o oraţie specifică. Şi vornicul este solicitat să îi închine (BDrS, NChCh). În prezent, îi dau părinţii (majoritatea localităţilor), „un mesean mai hazliu” (VrSR), „o fimei bună de gură” (GBcH), „un om isteţ la vorbă” (BDrS), o bucătăreasă (GCzCzv), „un neam” (IVsVs) sau „o persoanî oaricari” (VrPP). „Cel care îi aduce primeşte bacşiş” (GCzFv), de la naşi (BDfC, GCzCzv, NPdPd).

În plan lingvistic, momentul înmânării darurilor este marcat în mod diferit, de la o simplă descriere sau urare, formule care păstrează doar un motiv din oraţii şi până la ample texte epice specializate pentru acest obicei. Recipientul cu colaci se ridică în momentul închinării colacilor (BDrS). Cel care înmânează covata meneşte: „Pe lumea asta a dumneavoastră, pe cealaltă a copilului” (IMţMţ) sau certifică răscumpărarea: „Colacii-s a matale, băietu-i a neu!” (NBrBr), „Poftim, cumătră, colacii! Copilu sî fii a meu şî colacii a netale!” (SLS). Altădată moaşa spunea: „Am venit c-o corabie încărcată, dacă vă place s-o plătiţi” (BDfC). Unele structuri versificate indică oraţiile cunoscute anterior în partea locului: „Sî-nchinî finu dumneavostră, /C-o corabie mari, frumoasî, /Încărcatî. / Corabia s-o primiţi /Şî cu ci vă lasî inima /Sî-i dăruiţi!” (BŞtcmR). Motivul corabiei este păstrat şi în formulele fără structură prozodică: „O vinit o corăbioară mare cu un dar de la finul dumitale şi dumneata să răsplăteşti c-un bacşâş frumos” (GCvCV)

Covata cu colaci conţine uneori o bucăţică de funie (SPoPo), imagine care s-a mutat în oraţii şi formulele folosite cu acest prilej: „Poftim colăceii de la cinii

dumneavostră! /Colăceii-s mititei, /Cinii îs frumuşei /În fundul covăţălii /Frânghiuţa giţălii, / Pe fundul tăvăluţii, /Clopoţălul neluţii. /Poftim, primiţi /Şi nu bănuiţi!" (IHrP), „Aicea-s colaci şî vorbi frumuşăli /Şî-n fundu covăţălii /Îi frânghia viţălii" (ITgC), „Primiţi aceşti patru colaci cu pupăza pi ii/ Şî-n fundu covăţălii – funia giţălii" (VVşVş), „Ţâni di la finu finu dumneavoastră o coraghie /Cu material adus di la Ţălingrad /În fundu covăţălii /Îi funia giţălii" (NIcA), „Bine v-am găsit, cumătri mari, sănătoşi, /Cu ce se închină finuţii dumneavostră: /Cu doi colăcei mititei, /Dar voia dumneavoastră este mare /Şi-i primiţi /Şi la fini nu bănuiţi. /Iar în fundu covăţelii, /Frânghiuţa viţelii /Sau a mielii /Sau a purcelii" (IScSc), „Dragi naşi, primiţi din partea finilor dumneavoastră o corăbioară încărcată cu tot felul de bucate şi pe deasupra o rochie de mătase /S-o poarte naşa prin casă, /Iar pentru naş o cămaşă albită, /Pentru dânsul pregătită. / Poftiţi şi primiţi /Şi cu dragoste mulţumiţi. /Şi-n fundul covăţelei /E şi frânghia ghiţelei" (NIS), „De la Dumnezeu vă închin colăcei frumuşei, ca şi faţa lui Hristos. În fundul covăţelei, funia giţelei" (ILH). Uneori, versurile referitoare la darul naşului pentru copil reprezintă singura formă fixă a formulei, adaugată după descriere: „Se închină finuţu dumneavoastră cu colaci de grâu, cu haine de lână, cu săpon de spălat, ţuică de băut. Poftiţi, primiţi şi-n fundu covăţălii, funia giţălii" (IVsVs), „Ajungă-ti voii bunî, cumătru mari! Vă-nchinî cumătri dumneavoastrî, cu finu sau finuţa dumneavoastrî împreunî, patru colacei, di mai mari dragu sî ti uiţ la ei. Pentru cumătra cei mari, o rochii di matasă, ca s-o poarti sănătoasî, iar în dosu colaceilor, funia viţălulu – a nelulu, purcelulu" (ICrCr), „Poftiţi cumătri mari /De la cumătri mici /Se închină cinuţu dumneavostră /Cu doi colaci de grâu /Că aşa i-o lăsat Dumnezeu, /O rochie de lână /S-o poarte cu inimă bună, /O sopon de spălat, /O chilă de rachiu /Şi două păhăruţe cu băutură /Să faceţi chef şi voie bună /Şi-n fundu covăţelei /Stă funia giţelei, /Poftim, primiţi şi nu bănuiţi!" (IVsVs), „Vă-nchină patru colăcei cinii dumneavostră. În dosul colacilor /Funia vacilor, /În dosul colăceilor, /Funia viţăilor" (NBdD).

Formula apare adeseori de sine stătătoare: „În fundu covăţălii – funia giţălii" (ICpB, IRgRg), „În fundu stecluţii /Funia neluţii, /În fundu covăţălii /Funia giţălii" (SLS), „Uite – în fundul covețelii / Şi funia viţelii, /În fundu trocuţei /Frânghia purcuţei" (BPjBs), „În fundu covăţelii /Funia giţălii" (SPoPo), „În fundu covăţălii /Îi funia viţălii" (BtVdB), „În fundu covăţelei /Şade frânghia viţelei /Şi lanţul purcelei" (ISnS). „Sî spuni numai: Funia giţălii /În fundu covăţălii" (SDM).

În timpul oraţiei, lumânarea de la botez este ţinută aprinsă (NBB, NFF). Funcţia desciptivă se împleteşte cu cea umoristică: „Finii dumneavostră să-nchină /Cu patru colaci frumoşi, /C-un butoi de vin burduhos, /C-un butoi de vin /Să vă fii chefu deplin, /C-o rochie de mătasă, /S-o poarte cumătra mare prin casă!" (VGvO), „Să-nchină finu dumneavostră cu douî pahari. /Vinu-i de la

Odobeşti, /Sî bei, sî ti veseleşti, /La pungî sî ti-nchipuieşti. /Vinu-i di la cruci, /Bunişor şi dulci" (NGţGţ), „Cumătră mare, vă închină cumetri mici o corabie încărcată. Dar într-însa ce era? Două săpunele, două zarferele cu orez, trei pâini, două sticluţe cu vin de Odobeşti, să bei să te veseleşti şi vin de Cotnar, să vâri mâna în buzunar. În fundul covăţelii, funia gitelei" (NDlDl). Şi atunci când oraţia este uitată, cel care închină darurile enumeră conţinutul lor: „Se spune tot ce se află *în corabie*" (BVGd). „Poftim, cumătri mari, colăcei /De la cinuţii dumneavostră, /Că dumneavoastră aţi poruncit /Şi cinuţii s-o prigatit /Şi la dumneavoastră o vinit, /Cu colăcei di mâncat, /Cu haine di îmbracat, /Cu sopon di spalat, /Cu zahar di îndulcit /Şi cu vorbi buni s-o prigătit /Şi la dumneavostră o vinit" (IPşS), „Vă mai închină doi ţuhali di zahar /Sî vă-ndulciţi cafeaua (gura) di amar /O corabii cu multi bunătăţi /Sî vă fie di ospăţ /Un prosob frumos /Să vă fii di folos /O stofă frumoasă /Să fii cumătra voioasî, /S-o poarti sănătoasî. /În dosu colăceilor /Stă ocolaşu mieilor /Ş-a purceilor. /Dumneavoastră nu vă supăraţi /Şi la rându-i sî li daţi" (NRcRc), „Domnilor cumătri mari, luaţ şî primiţ di la finii dumneavoastră patru colăcei, cu batic di mătas-acoperiţ, să-l poarti cumătra cei mari pin casî. Dumneavoastrî mulţumiţ pi finu dumneavostrî c-o scroafî cu purcei, o vacî cu giţăl, o oai cu nel sa o mii di lei. Luaţ şî primiţ şî cu dragosti mulţumiţ!" (IDbDb).

„Naşul socoteşte cât s-a cheltuit cu colacii şi are grijă ca darul lui să întreacă cheltuiala" (BDrS), „răspunde cu un dar care este mai mare decât cheltuielile făcute" (IPşS). Funia din covată face trimitere la darul cel mai frecvent din partea cumătrului mare pentru finul său. El dăruieşte un viţel (BSoC, BtII, IIA, IŢgŢg, IVsVs, NBgT, NBhBh, NFF, SUlL, SPsG), o vită (IPiB, NBB, NBhBh, NMdH, NFF, NGţGţ, SŞM, SPsG, VBcB), un cârlan (ICuCu), un miel (BLPr, BSoC, BtPlPl, IIA, ICrCr, IŢgŢg, NSBj), o oaie (BSoC, BtCpCp, BtII, ICuCu, NBB, NBgT, NBgV, NBhBh, NGţGţ, SŞM, SUlL), un purcel (BtII, BtPlPl, ICrCr, IIA, IŢgŢg, SŞM), pentru care e necesară o frânghie la aducerea acasă. „O vacă, ca s-o mulgă, să manânce finul, să crească mare" (SPnPn). Se mai dau şi stupi (BSoC, BtCpCp) ori păsări (BLPr, IŢgŢg). Dacă nu dăruieşte propriu-zis animalul, naşu *giuruie* un purcel sau o viţică (ICrCr, NBdD), „îi giuruie ceva: giţică, oaie" (ITgB), juruieşte o mieluţă (NCCn), un dar (NGmT). „Se giuruiau mai-înainte viţei sau oi pentru fin" (IPşS), „Naşul meneşte copilului ceva" (NChB) în mod obligatoriu, întreruperea fluxului de daruri fiind nefastă: „În fundul covăţălii /Frânghia giţălii. Să cie plătiţi colăceii, să nu cie la opreală" (NCsM).

Mai recent, se dăruiesc bani din partea naşului (BtPlPl, GBaBa, NBhBh, NCCn, NFF, NMdH, SHBr), aşezându-i pe fruntea copilului (GTcTc), şi hăinuţe pentru copil (BLPr, BSoC, BtII, BtPlPl, IPiB) sau „o danie după putinţă" (NPtD).

III. 6. c. Ipostaza reparatorie a obiceiului

Obligativitatea de a duce colacii naşilor se poate confrunta cu două situaţii tragice, care iau prin surprindere părinţii: moare naşul sau chiar pruncul, înainte ca gestul să fie îndeplinit. În ambele cazuri este resimţită o criză ontologică: „Îi păcat dacî nu i-ii dat. Zâci cî mortu suferi" (NMdMd).

În situaţia în care naşul nu a primit colacii şi existenţa lui pământească s-a încheiat, ceremonialul înmormântării trebuie să includă acest rit: „Dacă n-a apucat să ducă colaci naşului şi de se întâmplă ca naşul să moară, neaparat la înmormântarea naşului finii îi dau peste sicriu colac şi lumânare" (SFsFs). Colacii se dau „ca di pomanî" (BtPlPl) peste sicriul în care se află trupul cumătrului mare (SDaO) şi sunt primiţi de soţia lui (SDaO), fiul ori fiica (NBhBh) sau oricare altă rudă (NMdH, NSBj). „Dădeai colacii la cari rămânea şi tot primit era, dar dacî nu-i dai diloc, morţii cer la socotealî" (GBhBh). Dacă naşa era cea care a ţinut pruncul în braţe în biserică şi a murit înainte de primirea colacilor, soţul ei îi ia peste sicriu. Se dau trei colaci pe o sită întoarsă pe care s-a aşezat un şervet (NSBj). Aleori se dau patru: „dacî mure nănaşa, tot atunci trebuia să-i duci colacii. Doi lua, doi lăsa la copii" (SPoPo) sau şase: „trei di pomană, trei di sănătati" (BtPlPl). Un alt moment pentru dăruirea târzie a colacilor este după coborârea sicriului în mormânt, „la *Veşnica Pomenire*, când se dă căldare şi material la gropari, peste groapă" (BtII). Ratarea acestui ultim context ritual e gravă: „Era rău să nu dai, stătea cu ţărna-n gură şă cu petrili pi pept – aceia-s colacii! S-arata-n vis!" (BtPlPl).

Moartea neaşteptată a pruncului botezat nu elimină ritul: „tot trebuia să-i dai colacii că botezu o fost, omu ţ-o botezat. Îi darea naşului!" (GBhBh). „Dacă mure copilu pânî a nu apuca să-i duci naşului colacii făcei aşa: înainti di a scoati din casă salaşul, punei pi o măsuţă patru colaci pi patru colţuri di masî, o cană cu mere, lămâi, nuci cu patru lumânări aprinsi. Dai măsuţa cu totul di pomană nănaşei copilului pisti sălăşel" (SPoPo). Naşii trebuie să primească darul „atunci cu prilejul înmormântării" (IMnMn), peste *sălaş* (NTPr, SFmFm, SVaVa), „înainte de înmormântare" (SVaVa).

Reparaţia simbolică se cumulează cu obiceiul pomului funebru: „Dacî nu dă colacii di botez ori di cununii până moari, i sî puni pom la înmormântari. Nânaşa îl ie ş-îl duci e în bisăricî. La groapî pomu sî scuturî" (NDV), „patru colaci, material, camaşă, prosop, săpun, zahăr, orez, ulei. Se face pom împodobit cu hulub de aluat, se face o scară de aluat, ca la orci mort" (SBrM). Pomul, figurat de o creangă de prun, „di la goldan" (BtPlPl), este împodobit cu „prosop, batic, flori, hulubi, covrigi, hârtie, scară" (NBgV), „portocale, roşcove, smochine, nouă hulubi, nuci, mere, pere, scară de pâine şi o cană de apă" (NDlRg), „formi di aluat, nuci, zahăr cubic, pruni uscati, hulughi, cruciţi" (BtPlPl). Scara din pom are o funcţie metafizică: „sî zboari păsărili" (NBgV),

„păsărica aceea, fluturi ci sî faci el, sî faci albinî, zâci cî…îi suflitu uşor" (NDlRg).

Spațiul de trecere dinspre interiorul casei spre exterior pare specializat pentru răscumpărarea post-mortem: se dă pe prag naşului un pom cu cinci ramuri, gătit cu prune, hulubi din pâine, mere, alături de o bucată de pânză şi o cană (NStT). Atestările sunt numeroase pentru această limită a casei: „Dacă-i mort copilu se dau colacii când îi mortu-n casă, se dau pe sită, pe pragul uşii. Îi ia naşa sau un copil de-a ei" (NMdMd), „se dau pe prag înainte de a scoate mortul, în sită; doi-patru colaci, un şervețel, batistă" (NBhBh), „i se dă naşului pe prag" (NBrBr), „se dau pe prag înainte de a scoate mortul. Pe o sită trei coaci, cămaşă, prosop, o lumânare" (NMdMd), „doi colaci peste prag, două pungi orez, două zahăr, vin în două sticle; una dăde şî una lua" (NMdH), „patru colăcei într-o sită, se dau pe pragul uşii" (NBhBh), „se dă un colac în sită, cu un pahar de apă, o lumânare" (NBhBh), se dau la uşă, într-o sită, doi colaci şi un şervet (NMdH). Şi mai evidentă este funcția funerară a aşezării darului pe pământ: „se pun jos, de acolo-i ia cumătrul" (VMSc), „dacă moare copilu, îi dă un prosop sau un batic, o farfurie cu mâncare, un pahar cu vin, pui jos. Iei de-acolo – o pomană" (GPP).

Numărul colacilor pentru finul mort variază între doi (SBrBr, SBrM, SŞM) şi trei (SHBr) înveliți cu totul în pânză (BtCnCn). La ei se adaugă un şervet (SŞM). Într-un colac se înfige pomul de înmormântare: o creangă împodobită cu bomboane, o scară din pâine, un material, prosop, care se pun la capul mortului. Preotul binecuvântează şi pomul. Când se scoate sicriul, în pragul casei, părintele dă pomul naşului care împarte tot din el la copii şi adulți (NSgSg). Un brad împodobit cu ciocolată şi hăinuțe i se dă naşului pe prag, iar acesta îl duce până la cimitir (NBrBr).

Pomana de la înmormântare îl are ca intermediar pe naş: i se dă un colăcel şi un pom dintr-o creangă de prun cu prune, colăcei, mere, hulubi, batistă; pomul este dăruit când iese sicriul din casă şi împărțit la copiii necăjiți – naşul zice *Bodaprosti!* (NSgV). Alteori, el duce la biserică pomul cu bomboane, covrigei, scăriță, oală cu vin, pâine. La groapă se scutură şi fiecare ia câte ceva (NDV). La cimitir, naşul îl scutură pe mormânt şi copiii strâng dulciurile, în timp ce hainele le ia cel căruia îi sunt menite (NBrBr). Alteori preotul ia pomul cu „nouî stebluțî îmbrăcate, două mânuțî, două – sfânta cruci, bomboani" (BtII). Dacă, în mod firesc, pomul este închinat „di sufletul copilului" (BtPlPl), uneori el este dat „de sănătatea finului" (NDlDl, SBrBr), deci ca parte integrantă a colacilor rânduiți ca eveniment al vieții. Componența *pomului de botez* este aceeaşi cu cea a pomului funebru: „o creangă de perj sau vişin cu jucării, bomboane, ciocolată, covrigi, scară, hulubi" (NDlDl), „se ia o creangă de prun şi se încarcă cu bomboane, covrigi, ciocolată, trei hulubaşi, scărişoară din pâine, o cană de apă, o cană în pom" (SBrBr).

III. 7. Pupăza pentru moaşă

Alături de colacii dăruiți naşului se afla altădată o coptură specială, menită moaşei. Asemenea colacilor pentru naşi, ea era numită şi *jămnî* (BtII). Dacă darul pentru naşi se făcea la cumătrie (majoritatea localităților), la friptură (GȚȚ, VVşVş), atunci îşi primea şi *bunica* ofranda, dacă nu, mai târziu, când se făcea darul pentru de naşi (numeroase atestări). „La colăcimi sî faci pupăzî, când sî duc colacii la cumătru" (IVlVl), „la data când se face colăciunea" (SDbDb), „părinții copilului duc şase colaci mari, rotunzi şi o pupăz (din aluat) la naşii copilului – când pot, la câțiva ani chiar" (VDmV), „când se dau colacii de botez, se face o *pupăză* aparte şi se dăruieşte moaşei" (BPjPj), „patru jămni şi-o pupăză" (BVGd), „se face un colăcel cu o batistă. Zice că-i *pupăza moaşei*. Asta se face când duce colacii, poate şi la cinci ai" (ICpP).

III. 7. a. Darul ritual

Colacul de moaşă (ITtU, NChCh, NGțGț, NRcO) avea trăsături aviare, fiind asemănat cu genul proxim al păsării: „o pasăre din aluat" (BtClP), „o pâni în formî di pasâri" (BtCuCu), „în chip de pasăre – o bucată de pâine coaptă, se îmbracă" (BtII), „o pâine împletită, cu cap de pasăre" (GGhGh), „o pâine ca o pasăre cu pene" (GMnMn), „un colăcel cu urechi, în formî di pasâri" (BtII), „o bucată de pâine împletită. Vini în trii, îi faci coadî, căpuşor" (ICsCz), „o bucată de aluat, împletit în formă de pasăre, cu ochi de cărbuni" (IIA), „un colac împodobit ca o pasăre" (IScSc), „când se coace la cumătrie, se faci aşa o pasăre, se zice pupăza" (SBiBi), „o păsăre făcută din aluat" (SDbDb), „formă de pasăre cu pene şi flori" (SSvSv), „este făcută din aluat, ca o pasăre. Puni ouşoari di aluat. Pe-o farfurie" (SURs), „un colac lunguieț în formă de pasăre şi care se dă moaşei pentru moşit" (SVvVv), „un colac ca o pasăre cu două fasule negre ca doi ochi" (SFnFn), „o pânicică în formă de pasăre" (VŞtCț), „un fel de colac pentru moaşă, are ca o pasăre cioc deasupra" (VrMM), „o pâne în formă de pasăre" (VrTCl), dar şi cu specia distinctă: „Sî faci aşa ... din aluat, sî faci ca un fel di pasări, sî-mpleteşti aşa şî sî faci ca o pasări. Şî didisupt aşa pi ... sî faci, tot din aluat, sî faci nişti ouşoari mâtâțăli aşa şî pi urmî aşazî pupăza deasupra, pisti ouşoarili celea şî sî duci la masî, undi-i cumatria, acolo" (SURs), „o bucată de pâine cu formă de pupăză" (BBzBz), „un colăcel în formă de pupăză" (BDrDr, GTvTv), „o bucată de aluat coaptă şi care are forma unei pupăze" (SGlGl) „un colac în formă de pupăză" (VAP), „o pâine făcută ca o pupăză" (VrRŞ) „chipul pupăzei din aluat din pâine cu bortă în corp" (BSoC), „pupăză cu creastă" (BDrS), „colăcelu era împletit în două şî pi lângă celi două împletituri sî făcea o vargî, în una era aceia, şî vărguța ceia forma ca pupăză acolo, la capăt" (GGhN), „o pâine împletită din două, la capăt făceai nod şi ielea cum ari cocu pupăza" (GBhBh), „aluat în formă de pupăză, copt" (GNP), „pupăza e a moaşei; o

îmbrobodeşte, îi pune ochi de cărbune. O face cu cioc, coadă, creastă, ca o pupăză" (ISL).

În afară de pasărea care a dat numele ritului, mai apărea şi *hulubaşul*, coptura rituală specifică riturilor funebre. Colacul e descris ca un hulub pe care îl făcea moaşa, el se împobodea „cu flori, cu ochi de chiperi" (SHrHs),), „din aluat, un hulub" (SBsBs), „un hulubaş din aluat, cu-aripioari tăieti-aşa şî la codiță-n spati şî la aripioari, îi faci oleacă di cioculeț-aşa" (SBsBs), „colacu-i rotund şi în formă de hulubaş cu ochi de piper" (NStSt), „un hulub de aluat" (SZC), „un hulubaş împletit, urechiuşi din aluat, două mărgeli" cu rol de ochi (BtII).

Alteori, coptura avea o aparență antropomorfă: „Pupăza-i ca cum desenezi o fată, cu mâni, cu cap, cu ochi. Pune batic la gât" (IRR), „un colac ca o pâne cu vargă de jur împrejur, lungăreață, cu formă de cap, parcă vine înfăşată" (IMşMş), „momâie făcută din aluat" (SMM), „colac împletit în trii, făceai cap, ochi, gură, arăta ca un om, îmbrobodită" (BtPlPl), „sî faci pupăzî împletitî frumos…o pâni împletitî, cu ochi, un fel di mănuț şî puneai batic la gât, ca un chip di fimei" (IRB), „un colac cu cap şă umere" (IMşMş), „ochi, nas, gură, îmbroboditî cu basma, pânză; ari formî di copil, fața" (BtPlPl), „îi punea pânzî ca scutec" doar capul rămânea liber (BtII).

Alte descrieri indică maniera de realizare a colacului: „o pâine împletită frumos" (BBL), „o bucățică de pâine făcută ca un opt", din patru vițe (BDmDm) sau împletită în „cinci coarne" (VrSvR), „un colac mare, împletit frumos, făcut din făină de casă" (BHD), „un colac lunguieț" (BHrHr), „o pâine împletită de formă lungăreață" (VMlMl). „Se face din aluat, formă lungă – 25 de centimetri, împletită în patru, împrejur cunună" (VOlOl). „Pupăza-i on colac învârtit ca plăcinta" (IVlVl), „un colac mare pus pe o turtă, ca cum îi pasca, da' n-are brânză" (NDlRg), „un colac înfundat cu o foaie de aluat, dedesubtul colacului" (BtRmRm). Coptura este însoțită de o țesătură: „o pâniță lungă, îmbroboditî cu o bucățicî di pânzî" (BtCnCn), de o basma (BŞtcmR, BtDaE, BtHdHd, BtPlPl, BtRsRs), o batistă (BtPlPl, ILH, SPP, VBzR). „Sî faci un S din aluat, l-acopirî cu o batistî ceava" (BtRpR) sau „c-o năframă pe el, o bluză" (NRcO), „un bariz" (VŞtCț), „un colac mare împletit în patru, cu codiță la un capăt. Mesenii înfig bani în el, naşa o leagă cu un batic şî i-o dă moaşei" (VBzBz).

III. 7. b. Ceremonialul

Colacul era făcut de *nepoată*, mama copilului (BBL, BHrHr, BMtMt, BŞtcmR, BtDaB, VLL, VrBdBs, VrPP) şi pregătit de naşă: „sî făce o pâini, iar cumătra cei mari îmbrobode pâinea aceea" (BtŞnŞn). Alteori „cumătra mare face o pupăză din aluat" (GCoCo) sau o făcea chiar moaşa (SPP), dar aceste practici sunt nefireşti, dat fiind faptul că darul vine din partea părinților (BtUțS, IMşMş, NRcO), care îi sărută mâna moaşei în momentul dăruirii (IHlHl). Moaşa ducea

pupăza în jurul mesei (BDfC, BtVdB, GBşP, GCvCv, GGrGr, GNP, GŢŢ, IŞpH, SBsBs, SDL, SFnFn, SGlGl, SURs, VBzR, VrCrR, VrTCl), începând de la naşi (BDmDm, BOrOr, BŞtcmR, BtCuA, BtII, ISrB, IŢuŢu, NDlDl, SZC, VMlL, VPT).

Farfuria cu pupăza era purtată de cumătrul mare (BOnTţ, BPtF, BVGd, BtCoCo, BtCţCo, BtCuCu, BtRmRm, BtRsRs, GGT, IBB, ICrCr, ICuCu, IHH, IPlB, ISnS, NBgV, NGnC, NMdMd, VOlOl), de naşă (BHrC, BMtMt, BSoC, BtCnCn, BtCoCo, BtDaE, BtRţC, BtŞnŞn, GCţCţ, GGG, GRR, GTvTv, NDV, NGţGţ, NSgV, SSvSv, VRV, VVeVe), de o femeie (BPjBs, BtVdHţ, VGvGv, VOlT, VRV, VrMM) bătrână (ISrSr) sau de două femei (SŞM), o rudă (BtSmR) de-a cumătrilor (IBV) sau de-a moaşei (NGmGm), „un închinător" (ICsC), vornic (VTR) sau de un mesean (VRGi), un „om glumeţ" (VrRŞ).

În acest colac se introduce plata tuturor mesenilor pentru ajutorul dat de moaşă: „mesenii puneau acolo bani că a rânduit copilul" (SMşB). „Dupa ci dăde banii copilului, vine şi moaşa cu pupăza pe o farfurie. Cumătru cel mare făce o gaură la mijloc şi mesenii pun bani" (BtCuCu). Cele două momente rituale (darea pentru copil şi cea pentru moaşă) puteau fi simultane (SBtBt, VVşVş): „merge naşa cu copilu înainte la închinat şi moaşa după ea cu pupăza. Oamenii pun bani şi la moaşă" (BDfC). Lăcaşul scobit în coptură este făcut de naş, de o femeie (BtVdHţ) sau este prevăzut în coptură la aşezarea în tavă (BDfC, BSoC, BtClP, BtCoCo, BtCuM, BtVdB, BtVdVd). Când nu are gaură, pâinea se taie pe mijloc pentru a crea un spaţiu (GŢŢ), destinat monedelor de la meseni: „pun tăţi bani în bortă" (NDlRg). Partea din mijloc pe care se strâng monedele este presărată cu sare (VLL).

Degradarea practicii a dus la înlocuirea colacului de moaşă cu o simplă felie de pâine aşezată pe o farfurie (BMtMt, BtCpCp, BtSlD, GCnCn, GCţCo, GCţCţ, GGrGr, GGT, GPcPc, GRR, IBV, ICuCu, ILB, ILnG, IRgD, IRgRg, ISrB, ISrH, ITgB, ITtTt, NBdBd, NBhBh, NDlDl, NDV, NFF, NMdMd, NStT, NŞŞ, NTPr, NŢŢj, VGvGv, VPT, VRR, VRV, VTvS), aflată în raport de echivalenţă cu coptura specială, prin posibilitatea de a alege între cele două; se punea colac sau o felie de pâine (BtSmR, GBcH). Alteori se credea că doar oamenii săraci pun pâine în loc de *pupăză* (BDrS). Lăcaşul pentru recompensă era făcut la fel ca la colac: „se ia o pâine, îi face o gaură la mijloc, îi scoate miezul şi acolo se pune bacşişul moaşei" (BtCuM), „găure o bucăţâcî di pâne" (ICrCr). De asemenea, felia conţinea elementul salin: „într-o bucată di pâni puni un ardei şî oleacă di sari" (IDbDb), „pe-o farfurie cu pâine, sare şi zahăr" (NMdMd). Lângă felia de pâine se mai punea zahăr (GCţCo, GTcTc), fructe (GTcTc) şi busuioc (GCţCo).

Alte receptacole pentru banii mesenilor erau o felie de cozonac (VrPfPf) sau „un cozonac în care se face o gaură" (BtBB) sau „crăpat deasupra" (BDrS), o plăcintă (SDL, SDM, SPoPo, SSdSd, SSjSj, SŞM, SVjVj), o felie de *malai* –

mămăligă (IRgD, IVsVs, NBgT). Pierderea totală a funcţiei magice implicată de coptură a făcut ca banii să se strângă pur şi simplu într-o farfurie (NII, SLS, SRB, SVaVa) sau într-o batistă (BMcMc).

Când colacul era *plin* (BPtF), adică nu avea un spaţiu special pentru colectarea monedelor, sau era doar o felie de pâine, mesenii înfigeau (BPtF, BtCpCp, BtGeA, BtGeD, BtHdHd, BtŞnŞn, GCţCo, GGG, IBB, IBV, ILB, ISrB, IŞpH, NBgT, NDlDl, NGmGm, NMdMd, NStT, SFnFn, SPP, SSjSj, SUU, SVjVj, VAP, VMlMl, VrCrR), implântau (NGţGţ, VPdR) sau îngropau (GMtMt) banii în aluat. Denumită *bacşişul* (BUU, IHH, NMdMd, VBcB) sau *ciubucul moaşei* (SMM), suma strânsă reprezenta recunoaşterea colectivă a priceperii : „plata moaşii pentru osteneala cari şi-o dat-o” (SDM), „pentru cât a muncit” (VAP), „drept mulţămitî pintru agiutorul pi cari l-o dat” (BtGeA), „răsplată pentru agiutor” (BtGeD). Cumetrii îi închinau moaşei colacul cu bani spunând: „Ia matale moaşă pupojoara asta, să trăieşti, să mai moşeşti!” (BLpLp), „Îţ închin, moaşî, o pupăzî pentru staruinţa di la naştere şi de la masa asta!” (ICuCu), „Moaşă, asta-i mulţumita pentru osteneala dumitale!” (ILnG). La rândul ei, moaşa spunea: „Di undi daţ, Dumnezeu şî vă deie şî-napoi sî nu vă iee!” (NHB). Ca şi în cazul dării pentru copil, moaşei i se întindeau, în acelaşi timp, colacul cu banii strânşi şi un pahar de ţuică, urmând dialogul: „– Di ci ti prinzi, di pâine sau de ţuică? – Mă prind de-amândouă!” (NŢŢj).

Condiţia ca moaşa să primească banii era să joace (BtClP, BtPlPl, BtSmR, IVsVs, VrSvR), să se învârtească (BtRţC) şi să chiuie (majoritatea localităţilor), provocată direct de meseni: „Dacî ţâpi mai tari, îţi dau mai mult” (SPB). Ea „clămpănea din farfurii” (SMşB) şi cânta (BtClP, BtCoCo, BtCuCu, BtRţC, BtVdHţ) cu versurile: „Pupâgioarî, pupâgioarî, /De-aş ajunge-n primăvară. /Nu ştiu cuibu ţ-oi strâca /Ori puii ţî i-oi lua” (BtCuB), „Pupâzî, pupâgioarî, /Vinî la mâna me, /Te-oi giuca cum îi vre, /Şi ţi-oi smulgi penili, /Ş-oi cârchi izmenili” (BtVdB), „Toată vara n-am lucrat, /Tot aceste am aşteptat!” (BtCuM). Versurile despre misiunea medicală şi puterea taumaturgică întregesc imaginea ritualului: „Suflec mânicili /Să tai buricile!”. Acestea erau cântate de trei ori (GCdCd) sau se strigau următoarele: „Undi puni moaşa mâna, /Puni şî Dumnezău mila” (SURs).

Onomatopeele caracteristice păsării intrau şi ele în textul ritual: „Pu-pu! A venit pupăza din tei / Şi să-i daţi bani mititei!” (BtCuA), „Pu-pu-pu! /Daţi paralili amu!” (BtCuM). Alteori moaşa cânta doar *Pu-pu-pu*! în timp ce ducea farfuria (BtCuM, GCoCo, GGhGh, VrTCl). O altă condiţionare aminteşte de probele ghicirii din basme: „ea trebuie să ghicească preţul pupezei. Dacă nu ghiceşte nu i se dă, iar dacă ghiceşte, dă o sticlă de rachiu” (NBgT).

Atmosfera de la cumetrie predispunea şi la strigături licenţioase, la „diferite glume pe socoteala moaşei şi a bortei din pâine” (BtVdVd): „se fac diferite şuguieli, glume, păcăleli” (ITgB). „Unele udă cu vin [colacul] şi zic că s-a rupt

apa moaşi" (VrMM). Moaşei i se fac urări: „Să ajungă şi la alta, /Să mai frece o lehuză, /Să mai ia o pupăză" (IOH). Orațiile care se spuneau erau specializată pentru acest rit sau nu: „Zâua o-nzâuat /Noi ne arătăm cu un mic dar. /Di toate om ierta, /Da' de-un bacşiş ba!" (NStSt). Pentru a-şi recupera farfuria cu bani de la cel care a umblat cu ea, moaşa venea la el cu o sticlă de rachiu sau vin şi i-o dădea în schimbul pupezei (IBB, ICuCu, NDV).

Acolo unde denumirea de *pupăză* nu era folosită, practica exista totuşi, cu alte titulaturi: *dolie* (BMtMt, VGvGv, VTvS, VrTCl), *corabie* (ICrCr, IDbDb, IVsVs, NTPr), *țânta* (SBsBs), *căricior* (NBdP, NBgT), *păpuşa-mbrobodită* (BtPlPl), *borca* (NBdBd). Ultima formă imaginează un vehicul cu roți din monede, plimbat pe masă pentru a strânge darul de la participanți. Se mai spunea „hai sî-nciptăm la moaşă" (NȚȚj) şi că moaşa are nevoie să fie *potcogită*, „să nu chice pe gheață" (NGmGm), când e chemată în ajutor şi, de aceea, obiceiul se mai cheamă *potcogeala* (SURs), *potcoavele* (SDbDb), - „trebuie potcoave, să fie potcovită moaşa" (SPP). Semnificația numelui *țănta* este apropiată de aceasta: moaşa „umblă cu pupăza, spune că n-are papuci, n-are ținte la papuci" (SBsBs). În acelaşi registru se spune că mesenii pun bani pentru „pintenii" moaşei (SBsBs).

III. 7. c. Relația cu obiceiurile de nuntă

Moaşa obişnuia să pregătească şi bucatele pentru masa de cumetrie: „Pupăza este bacşişul moaşei ce a făcut mâncarea" (ISnS), ei „i se mulțumeşte pentru pentru bucatele pregătite pentru masă" (VRR). De aceea, pupăza a devenit treptat un dar pentru bucătăreasă (BtLC, IHrP, IPrPr). Legătura dintre cele două funcții o face următoarea ipostază a ritului: „işă şî moaşa cu o felii di pâini şî cu o mânî legatî – zici cî s-o fript făcând mâncari – şi-i împunge mâna cu bani" (ITtU). Cele două roluri ale *bunicii* la cumetrie sunt ilustrate de relatarea potrivit căreia se strângea bacşiş „pentru bucătăreasă şi pentru moaşă" (BtRȚC). Colacul denumit astfel apare în ceremonialul nupțial: „*pupăzî* sî spuni la nuntî, bucata di găină, pâni şî sari pi farfurii – în farfurie se pun bani pentru bucătărese" (IHO), „sî face pupăză şî la nuntă, o-nchină bucătăresei" (ICuCu), „*pupăză* se dăde la nuntă la bucătărese" (IRgRg), dar şi în cel funebru, în care *pupăza* devine sinonim cu *hulubul* (IIA, SHR). Asimilarea colacului ritual pentru moaşă cu găina de nuntă e şi mai evidentă în următoarea atestare: „la cumetrie se taie o găină, se jumuleşte, se pregăteşte friptă, dar capul se ataşează la loc jumulit şi picioarele se înfig într-o pâine şi găina stă în picioare – e colac moaşei" (VrBdBs).

Paralela dintre obiceiurile de nuntă şi cele de cumetrie se conştientizează clar: „la nuntă umblă la fel o bucătăreasă" (BtSS), iar comparația dintre obiceiul *pupezei* şi găina de la nuntă se întâlneşte în numeroase localități. Această practică, denumită şi *cloşca* (ISrB, ISrSr, NIS, NStT, VBcB, VTR) stă în

imediata apropiere a colacului pentru moaşă, datorită unei contaminări. Bucatele similare cu cele de la nuntă au adus pe masa de la cumătrie şi găina, deşi funcţia ei simbolică este strict nupţială. Moaşa închina pasărea naşilor (NSS), „o găină întreagă pe care o pune moaşa în faţa cumătrului mare şi cumătrul mare îi dă un bacşiş. Uneori se punea în loc de găină un hulub" (IMţMţ). Şi acest rit era premers de o parodiere – naşului i se aducea „o vrabie sau nu porumbel, puse între două farfurii adânci, ca să păcălească pe cumătra mare că-i cloşca – găina friptă" (BPpI). În plus, moaşa închina naşului şi o coptură ce aminteşte de *pupăză*: „o găină friptă şi un cozonac" (NBgBg).

Asemănările dintre cele două rituri de trecere sunt invocate lesne de subiecţi: „la nuntă, femeia care chiuie găina ia bacşişul" (VMlL), „nici la bucătăreasî nu-i dai bacşâş pentru găină, pân' nu gioacî" (BtRţC), „la nuntă e aceeaşi chetă pentru bucătăreasă" (IHrP), pupăza se asemanănă cu bacşişul bucătăresei de la nuntă (IBB), strigăturile de la găină sunt „tot acelea" (BtCoS), ca la *pupăză*. Pe linia copturii rituale, *pupăza* se asemănă cu colacul de nuntă ce „se dă stolniciţii care a făcut mâncare" (BGlM).

În câteva situaţii, obiceiul *pupezei* este considerat a fi corolar în mod exclusiv riturilor de naştere (GCC, GCoCo, IŞpH, NSgV, SDL, SSjSj, SVjVj, VRR).

III. 8. Îmbisericirea mamei

Perioada de impuritate rituală a femeii lehuze se încheie la 40 de zile de la naşterea pruncului său. În toate localităţile din Moldova, proaspăta mamă merge prima oară după naştere în biserică, pentru a i se face o moliftă de către preot, acesta fiind şi întâiul ei drum în afara curţii (NFF). Starea critică a femeii este depăşită doar astfel: „când femeia este lehuză se consideră spurcată, iar prin îmbisericire se face curată" (BBuB). Molifta de la opt zile este menită să permită femeii îndeplinirea unor treburi casnice, în timp ce după patruzeci de zile se ridică toate restricţiile: „după opt zile se spune că s-a sculat din pat, iar după patruzeci de zile nu mai este lehuză" (BCbV). „Din ziua aceea lehuza este liberă să meargă oriunde pofteşte" (BOO), „După moliftă femeia are dezlegare să meargă unde vrea, să facă orice doreşte" (BSoC), „după aceea femeia are voie să meargă oriunde" (BŞtcmB). Explicaţia „la 40 de zile se consideră că femeia s-a curăţat de tot ce a fost necurat în ea la naştere" (NPeT) sau că „sî curăţă fimeia di răli" (SŞM), căci a „ieşât din păcati" (GCzCzv) are baze fiziologice reale.

O variantă pentru denumirea obiceiului este *împricistuire* (SBsBs), însă aceasta se referă la cuminecarea copilului: preotul „îl *pristuieşte* – împărtăşanie care ţine până la şapte ani" (SFnFn), mamei „i se *pricistuieşte*" (SMhPm) sau *precuistuieşte* (SURs) copilul, fiindcă acesta primeşte *pristanie* (SDL).

Femeii i se face slujba în pronaos: „femeia stă în genunchi, cu copilul în braţe, în pridvor, şi preotul îi pune copilului cartea pe cap, şi la sfârşit ia preotul

copilul în braţe şi dacă e băiat îl duce în altar, dacă e fată numai o arată în uşa altarului" (BtRsRs). Ritualul este similar la nivelul întregii Moldove. Explicaţia pentru discriminarea sexelor este că „o fatî sî naşti cu trei păcati, da' băietu nu" (NVA). Copilul se pune jos, în faţa altarului (ISnS, ISrSr, ISS, ITtTt, ITtU) sau în faţa icoanei Fecioarei Maria (NŢŢj) şi preotul îl păşeşte (IPşB). Dacă e fată, cineva dintre rude se duce „ş-o ia digrabă di gios, ca să se mărite digrabî" (IRgRg), o altă motivaţie fiind faptul că va merge repede în picioare (BLpLp). Mai frecvent, mama o ridică (GCţCo, IUM, ISS, ITtU, SHBr); altădată moaşa (NŢŢj) îndeplinea acest gest. Uneori, după închinarea la icoane, preotul dă mamei copilul în braţe direct (ICsCz, VrBlBl) sau unei alte femei (BtMiR, BtVdVd), care îl aduce mamei.

Drumul acasă cu pruncul are capacităţi de revelare a viitorului familiei: „dacă întâlneşte parte femeiască, va face tot fată" (BOH) şi, de aceea, trebuie făcută o ofrandă: „cu cine se întâlneşte primul, femeia îi dă zahăr, pâine şi bani" (BOH). Se credea, totodată, că drumul mamei poate influenţa firea copilului împărtăşit întîia oară: „după ce se-ntorcea mama de la biserică acasă nu trebuia să meargă pe uliţă, ci să stea în casă, să nu fie copilul uşarnic" (BCşCş).

Eludarea acestui ceremonial prelungeşte starea contagioasă de impuritate: „dacă femeia nu sî mărturisăşti, ardi pământul şi sacî fântânile pi undi treci ea" (BŞtcmR), chiar dincolo de existenţa pământeană: „cine nu se duce la moliftă după 40 de zile, arde pământul sub picioarele ei pe cealaltă lume" (BtVdB). Prin îmbisericire, mama îşi poate relua activităţile obişnuite; molifta se face ca femeia să fie curată (BBL, BtBB, GGG), să poată intra oricând în biserică (BBL, ISC, SŞTm, VPdR), „să poată umbla printre oameni" (SPnG) „sî hie slobodă sî iasî în lumi" (BMcMc), fiindcă „n-ari voie sî meargî di la o casî la alta. Zâci cî fimeia pânî la şase săptămâni, până la moliftă, nu-i curată şî pi undi mergi spurcî pământul" (SFmFm), deci „până la 40 de zile n-are voie lehuza să părăsească ograda" (IPşS). Credinţa se respecta cu strictеţe: „înainte lehuza nu avea voie să iasă în sat 6 săptămâni" (SBrM), „sî steie la dânsa în curti pânî la 6 stămâni, sî nu umbli pi drum" (SPoPo), prin sat (SSdSd, SVaVa, VRbS). Apariţia lehuzei este nefastă şi molipsitoare la nivel magic: „nu are voie să calce nimeni în urma femeii care a născut, pentru că nu este curată" (SSmŢ).

Nesocotirea acestei etape este amendată, în concepţia creştină populară, de arhetipul maternităţii: „Dacă intră în biserică cu molifta făcută, atunci Maica Domnului spune că a venit fecioara cu pruncul în braţă. Dacă nu-i curată, zice: uite c-a venit căţeaua cu căţălu în braţî" (IMnMn).

În urma purificării religioase, femeia „poate scoate apă din fântâni" (BLPr), semn că a fost eliberată din spaţiul gospodăriei proprii. Lehuza „40 de zile n-are voie să iasă din casă" (ITgB), căci „pânî atunci nu-i curatî şî n-ari voie sî iasî afarî sî facî vreo treabî. Nu mergi nici la vacî, nici la fântânî, nici în gradinî, cî spurcî pământu şî nu mai rodeşte, spurcî tot ci atingi" (BtCnCn).

Puterea de contaminare este totală: „pânî la moliftî, fimeia lehuzî n-ave voie sî mulgî vaca, nu merge la fântânî, nu umbla la murături, la putina cu brânzî. Nici la copt n-o lasî. N-ari voie sî intri pi câmp, ori la grădina cu zarzavaturi – cî ardi pământul în urma ii" (BtGeA), „pânî în 40 di zâli n-ari voie să iasî la apî (la fântânî) şî nici la alti treburi prin ogradî şî grădină" (BtŞnŞn). Necesitatea de a parcurge acest rit de agregare devine pragmatică: „să poată lucra" (IBP), „pentru a putea ieşi iar în lume" (NPtPv), „sî faci ca sî poatî îmbla, să-i facî dislegari" (NPpB), „sî fii curatî fimeia şî sî sî poatî apuca di orici treabî" (NŞŞ), „pînî nu-şi faci molifta nu sî poate apuca di treburi în gospodărie" (BtGeD), „pentru a nu spurca lucrurile pe care pune mâna" (VGrGr).

Principiul *imitatio dei* acționează în cazul explicațiilor date acestui rit, majoritatea stipulează faptul că Maica Domnului a făcut la fel cu pruncul său (BtII, IVnVn, NCCn, NGmGm, SŞM) şi oamenii trebuie să facă astfel „în amintirea sărbătorii Întâmpinarea Domnului" (SSvSv), căci e un „obicei de la Sfânta Maria" (IMcIz). Există şi convingerea că îmbisericirea trebuie făcută mai devreme, având ca reper acelaşi eveniment mitic: „cu o săptămână înainte că Maica domnului s-o dus la 40 de zile şi-i pacat să te duci când s-o dus ea. Trebu sî ti duci la cinci săptămâni" (ITgC), „sâmbătă seara, înainte de a se împlini cele 40 de zile, vine mama cu copilul" (IPşS). Alteori slujba se face la şapte săptămâni de la naştere (SHH), din aceleaşi rațiuni magice.

III. 9. Vindecarea primelor afecțiuni

O serie de probleme care apar în primele săptămâni de viață ale copilului, fie că sunt din naştere, fie că survin după o contagiune nefastă cu vizitatorii pot fi remediate pe cale magică, de către mamă. Mai târziu, aceasta poate ameliora şi dezvoltarea logopedică a pruncului său.

III. 9. a. Semnele din naştere

Se crede despre copiii care se nasc cu semne pe corp că au fost concepuți în ajunul sărbătorilor, al „zilelor mari" (BtCuB). Alteori nesocotirea interdicțiilor şi tabuurilor din perioada graviditățîi duce însemnări vizibile sau nu ale copilului. De aceea, timp de şase săptămâni după naştere, mama stă în fiecare duminică (în timpul slujbei de la biserică) aşezată pe prag, unde se află şi un cuțit. În această poziție, ea îşi alăptează copilul din ambii sâni şi îşi aminteşte tot ce a văzut urât cât a fost însărcinată, gândindu-se la copilul ei, să nu semene cu ce a impresionat-o negativ (SBzBz). Sunetul gutural nefiresc al pruncului este pus pe seama animalelor ce emit asemenea sunete „horcăitoare" (porcul) bănuite a fi influențat pe cale vizuală caracteristicile copilului (BtSmR, SVjVj), iar mama trebuie să îşi amintească de ele în timpul alăptării pe pragul tinzii, duminică dimineața, înainte de răsăritul soarelui (SVjVj). La fel de neplăcute

sunt scurgerile din gură ale pruncului: „Dacî-i curgeu balili îl ştergei cu câlţ la gurî şî-l aruncai în pod şî spuneai: – Nu zvârl câlţu di la ragilî, zvîrl balili copilului!” (ITnTn). Practica are ca variantă zăbala de la cal pentru câlţi (IRgRg). O altă modalitate constă în aducerea unei cantităţi mici de apă înapoi la fântână: „Nu duc apa şî duc balili copilului!” (ITnTn).

Şi în acest caz şi atunci când pielea copilului prezintă în mod evident o hiperpigmentare (mai rar, hipopigmentare) a pielii, un defect (IBvBv) precum guşa (SFsFs) sau strabismul (SVmVm), proaspăta mama îşi hrăneşte copilul timp de trei (IBvBv, SFsFs, SVmVm) sau şase săptămâni (SHH), duminica (BtSmR, IBvBv, SFsFs, SHH, SVjVj, SVmVm), înainte de răsăritul soarelui (IBvBv, SFnFn, SVjVj) ori în timp ce se toacă la biserică (BtSmR, ITtU, NChCh, NZZ, SHH) sau se trag clopotele (NChCh, SVmVm), stând aşezată pe pragul casei (BtSmR, ITtU, NZZ, SFsFs, SHH, SVjVj). Practica are eficienţă dacă se face înainte de a se împlini şase săptămâni de la naştere (BtSmR, SFnFn). Mama îl alăptează astfel, în scop terapeutic, şi pe pragul bisericii (NChCh, NZZ). În timpul alăptării mama spune: „Popa toacî, buba sacî!” (ITtU) sau „Popa toacî, sămnu ista sacî!” (SHH).

O altă modalitate de vindecare a semnului din naştere foloseşte contagiunea cu un cadavru pentru a anihila puterea defectului: „se pune mâna mortului pe semn şi se strânge: – Cum o murit mortu, aşa sî nu mai creascî el!” (BtII), „dacă are pată roşie copilu, sî ia o mână de mort să dea la frunte şi să zică: – Pata să rămâie pe mort! şi pata dispare” (SVmVm).

Uneori copilul se naşte cu pilozitate excesivă pe spate, semn că mama lui a atins animale cu blană pe timpul sarcinii. Refacerea contactului cu animalul, în cadrul unei lustraţii, are puteri vindecătoare: „trebuie să-l scaldi cu câinili ori cu mâţa în aceeaşi apî, ca sî i sî ducă păru acela” (BtVlVl), se face baie copilului în aceeaşi apă cu câinele sau pisica (BtSS). „Scaldam mai întâi mâţul, ăl bagam di trii ori în apî şî zâcem: – Ducă-se răul pe mâţî!” (SSjSj). „Apa cu care s-a scăldat copilul se aruncă pe câine şî când se scutură, se duce şi boala” (GDrDr). Agentul impur capătă valenţe terapeutice – copilul se descântă şi se unge cu păr de la câine de trei ori (GCzB).

Alţi adjuvanţi sunt importanţi datorită substanţelor chimice care îi compun. Dacă gravida a dat cu piciorul în câine, copilului îi „iesî peri aspri pi spati şă trebui să-l speli cu cenuşî di pe dosu sâti” (SBzBz). În scăldătoarea pruncului se cerne cenuşa, care se strânge cu pelinca la sfârşitul băii şi se pune la scurs; după uscare, pelinca va fi plină de păr, iar copilul nu va mai prezenta pilozitatea nefirească (SDbDb). După ce răsare soarele pe legătura cu cenuşă şi planta *slăbănog* (aflată în baia copilului), înîuntru se găseau numai câlţi şi păr (GDrDr). Mai frecvent, copilul este frecat pe spate cu lapte matern (BtPlPl, BtŞnŞn, SHM, SHR, SSjSj, SVjVj) şi făină de grâu (BtRpR, SVjVj). Alte ritualuri de vindecare a părului excesiv se dovedesc mai complexe: „trebuie sî-l

descânți, sî-l scalzi cu *păru ciutei* – crengi, cu sopon şi apoi sî duce. Aducei trei oali cu apî din trei locuri diferiti, li punei pi prag, ti aşezai cu spatili la eli, douî li varsai cu călcâiul şî cu apa din al treilea scaldai copchilaşul şî-l descântai" (BtCnCn), „o creangă de busuioc, cimbru, o cană cu apă şî zâceai acolo: – Păr di mâțî, păr di caprî, păr di om, tăti vietățâli! Cum n-am ştiut când ați vinit, aşa să nu ştiu când ați dispăre! Şî tot iei cimbru şî cu busuiocu" (BtII).

III. 9. b. Dermatitele

Focul impur din jurul copilului îi cauzează o afecțiune ce poartă numele agentului său: „Când copilu-i nibotizat sî nu iasî [cineva] din casî cu țâgara aprinsî. Capătă copilu *focuşor*. Iei 3 cărbuni aprinşi şi-i stingi în baia lui: Cum sî stâng cărbunii aiştia, aşa sî sî stângî focuşoru" (IRgD). Planta pusă în baie ca remediu ajunge să poarte şi ea numele cauzei: „Dacî făce focuşor îl scaldai cu apî în cari fierbei nişte şcaiuşi – focuşor sî mai cheamî" (SFmFm).

Un alt tip de umflătură a pielii este numit *cârtiță* şi apare atunci când mama pruncului a stat pe muşuroaiele acestei ființe, avându-l pe el în pântece. Bubele „iesî pi rând şî nu sî mai gătesc pân-îi aduci [pământ] di pi 9 muşunoai la rând şî apî ninceputî – sî nu vorgeascî cu nimi, sî nu dei la nimi apî, li făcei scăldătoari" (IBvBv). Alt leac foloseşte lichidul vital de la animalul impur – inflamația pielii se unge cu sânge de la o cârtiță (NBhBh).

Cele mai frecvente neplăceri dermatologice la nou-născut sunt însă *rociile*. Denumirea lor variază, li se spune: bube rele (BBlBl, SURs, VrSR), picingini (ITgC), spurc (BOH, BOO), spurcăciuni (numeroase localități), pete (BLO, BLpLp, NGțGț). Modalitatea de pronunție pentru *rocii* este, de asemenea, diversă. Dermatita este numită rocie (VBcBc, SVaVa), roce (NZZ), răci (BUV), roş (ITnTn), roşî (IUM, NBhBh), roşii (BtRțC, IRgRg, VBcBc), ruji (ISrSr), rujî (SURs), rujeti (BtII), rofii (SBzBz), rohii (BtBB, BtII, GGhGh, GMtMt, NBgT, SUlL, VDeV), rochii (IMşMş, SFmFm, VRGi), rochini (BBsA, VIvPg), rocini (GCvCv, NBrBr), rohini (GCnCn, GGhGh, GPP, VGvGv, VTvS, VrCrR, VrTCl).

Practicile terapeutice folosesc remedii naturiste, ale magiei homeopatice şi de contagiune. Copilului i se face baie cu pelin (GCzB, VrVVş), pojarniță (GCzB, NMdMd), muşeței (GCzB), fân (NMdH, NMdMd), cimbru (NMdH) sau cimbrişor de câmp (SURs), sovârf (NMdH, NMdMd), pojarniță (NMdH), frunză de nuc (SURs), sunătoare (NMdMd), coada şoricelului (VrVVş), romaniță (VrVVş). Magia cuvântului completează efectul: „Întreba cineva: – Ce-i pus acolo? Eu zâceam: – Cât di repede ai întrebat, aşa sî fii di leac!" (NMdMd).

Rociile apar la încheieturi (SHR), până la genunchi (SPoPo), pe față (GBhBh, SPtPt) sau pe scalp (BtCuB, ICsCz, IPşS, NBgT, SDbDb). „Dacă pui o nucă la scăldătoare, rocia se strânge în cap. Se făcea unsoare cu undilemn, ceară curată, tămâie, sacâz, chiatră acră. Se fierb şi se gustă să nu fie prea tare" (ICpP);

capul copilului se unge cu cenuşa unei copite de cal (BtCnCn) sau cu cartofi fierţi cu tot cu coajă (NBhBh). Alte paste care se aplică pe pielea roşie a copilului îmbină substanţele rezultate în urma arderii cu grăsimi: „se ung cu bureţi de rouă, arşi în foc, făcuţi cenuşă şi cu unt proaspăt" (VrVVş), „nuci arsî, credî, potlog di ochinci di porc, fasoli negrî arsî, unturî di porc negru – sî ungi" (ITnTn), „fasoli albi arsî în foc şi groscior di la lapti şi un picuţ di ir" (SPoPo). Baia şi tratamentul local se continuă firesc: „se vindecă cu ceapă albă, untdelemn, ceară de la stuchi şi un pic de tămâie – toate să fie albe; spălat cu săpun şi unse bubele" (VŞtCţ). Rezidurile de după ardere se completează prin magia de contagiune: „cârpa pi cari o făcut copchilul o ardi în foc şi-i păstrează cenuşa, pi cari o puni la baie când are bubi" (VRGi).

Majoritatea explicaţiilor pentru apariţia rociilor invocă un vizitator impur la copil, în perioada de dinainte de botez. Cauza devine şi remediu, în această situaţie: „sî spală copilu cu cămaşa sau izmana cilui cari o vinit murdar la copil" (GCvCv), „din ci sî iau ii, din ci sî fac, dintr-acela-i leacu" (BtCnCn). O încărcătură magică superioară are ceea ce se întâmplă întâia oară: „trebuie să spele pe cap, peste roci, cu sânge de la o fată care are pentru prima dată la period sau în baia în care s-a spălat cămaşa plină de la period" (SDbDb). Efectul este reversibil prin repetarea contactului cu substanţa impură: copilul se unge cu untură de pe răcitură şi lichid seminal (BtCnCn). Legătura foarte strânsă dintre acest tip de dermatită şi condiţia celui care îl contaminează pe copil face ca pustulele să supureze atunci când femeia care l-a vizitat pe copil este la menstră (BtPlPl).

Nevasta care vine în vizită, deşi era la menstră, trebuie să declare starea ei impură, altfel copilul se îmbolnăveşte de roci (SPoPo, VrSR). Este nevoie de reperarea exactă a vizitatorului: „dacî ştiei cini a fost, cari fimei o vinit spurcatî, luai di la dânsa cămeşa, dacî vroie sî ţi-i deie" (BtGeD), „ti rugai frumos di ea sî vie cu cămaşa în care-o fost, sî ţi-o deie ca sî scalzi copilul în apa în care speli cămaşa aceea" (BBsA), „te duci la femeia care a venit necurată şî-i iei cămaşa murdară – o speli în baia copilului" (GBaBa), „se aducea cămaşă de la femeia care-i bănuită" (NMdMd), „îl spăla [pe copil] în apa în cari o clătit cămaşa" (BtDaE), „îl spalî cu poalili cămeşii fimeii ciliia cari n-o fost curatî când o vinit la copchil" (BtGeA). Mai rar, cea impură se autodenunţa: „ie vine sângurî cu cămeşa şî spăla copilu" (BtII). Atunci când identificarea sursei nu este sigură, se apelează la un număr terapeutic: „sî spalî copilu cu zoili di la 3 cămeşi murdari di la 3 fimei" (BtCuB).

Simpla atingere a pielii de poalele cămeşii murdare vindecă afecţiunea (GBhBh, NMdH, SHR). Şi cămaşa în care a fost îmbrăcată mama în timpul naşterii are puteri de vindecare, aşa că pruncul este şters pe cap cu poalele acesteia (VrShB) sau apa de la spălarea cămeşii era folosită la îmbăierea suferindului (BtCnCn). O contaminare cu riturile de refacere a naşterii a dus la

gestul de trecere a copilului prin cămaşa murdară (BtDaE) a celei care a venit la copil, de trei ori (SVaVa), la fel ca în cazul cămăşii în care era îmbrăcată mama la naştere.

O altă sursă terapeutică o reprezintă placenta în care s-a format copilul. „Se ia *locul* [de] unde l-a îngropat sau ţărână de acolo şi se pune în scăldătoarea copilului" (IPşS), „când avea spurcăciuni copilul, îl spăla cu lut de la rădăcina pomului unde se îngropa *casa copilului*" (BCşCş), „sî dizgropa *locu* acela şî-l scălda cu apa în care o spălat locu" (BOO), „sî dizgropa *locu copilului*, trecei apă pin el şî spalai copilu pi cap, şi-i trece bubili" (NBtB). Placenta se foloseşte şi ca unguent „făce unsori din unt cu *casî* aprinsî" (BŞtcmB), „dizgropi locu, îl usuci, îl pchisezi şî-l pui pi copchil" (SFmFm).

Afecţiunea poate fi de lungă durată, copilul suferă timp de şapte ani (BtCuB, ICsCz), fiindcă inflamaţiile „se trec foarte greu" (VrSR) sau deloc (IUM, SPtPt) şi copilul „nu mai poati scăpa, săracu…" (NBgT).

III. 9. c. Pierderea somnului. Plânsorile

Odihna sugarului este la fel de importantă ca alimentaţia îndestulătoare pentru o creştere armonioasă. Atunci când somnul copilului se reduce cantitativ şi calitativ, mama îi face baie cu flori strânse la Ziua Crucii (NFF) sau îi dă ceai din cimbru de grădină cu câteva fire de mac (BDfDf).

Mai întâlnite sunt însă modalităţile magice de adormire a pruncului. Odată pierdut somnul, el trebuie adus şi răscumpărat de la alte entităţi înconjurătoare, care sunt caracterizate de linişte pe timpul nopţii. Cele mai apropiate fiinţe de la care se cere somnul sunt animalele domestice. Mama ia copilul în braţe şi merge la coteţul găinilor (BBsA, BŞtcmB, BtDaE, GGhI, IRR, ITtU, NDV, NDlRg, SVjVj, VrCrR). Lor li se duce pâine (GTcTc, SURs) şi sare (BBsA, SURs) sau mămăligă (ITnTn, NDlDl, VGvGv), care sunt aruncate de trei ori (BtVdHţ), peste cap (BtCnCn) în poiată, în schimbul odihnei pentru copil: „Na plânsu copilului şî dă-mi somnu vostru, a găinilor!" (GTcTc), „Cucoşule! Am vinit cu copilu sî-ţ aduc nihodina copilului meu, s-o dai la găinili tali şî tu sî-m dai somnu găinilor copilului sî doarmî!" (ITnTn), „Măi, cucoşule, măi, na-ţi plânsul copchilului ista şi dă-ni cina şî odina găinilor tali" (BtVdHţ), „Să-ni dai somnu nevestelor tale!" (NBrBr), „Eu vă dau pâine şi sare, voi daţi-mi somnu copilului" (BBsA). Un alt ingredient pentru captarea somnului este apa: „se lua o ulcică cu apă nencepută şi se ducea noaptea în pătulu găinilor, sî n-aivî găinili somn, sî aivî copilu" (BŞtcmR). Efectul nu întârzie să apară: „dacă îl iei de la găini, îţi cântă apoi cocoşul toată noaptea" (NBgBg). Alteori, păsările sunt considerate prea neliniştite pentru a transfera somnul lor copilului: „nu ceri de la găini ca să nu se cioşmolească noaptea ca găinile" (NRcO).

Transferul somnolenţei se poate face şi prin aşezarea în leagănul copilului a unei pene de găină (NBdD) sau a unor paie din culcuşul porcului (BtCnCn,

NBdD, SBrBr). Şi la porc se merge cu copilul în braţe (GGhI), i se aruncă mămăligă de trei ori şi i se cere somn pentru prunc (SBaBa). Porcul însă îşi pierde odihna vreme de o săptămână (SBaBa). Aceeaşi funcţie soporifică o are scăldarea copilului de trei ori cu bojoc de porc (BtCnCn, BtGeD) sau cu trei pene de găină (BtGeD) şi apă de la trei fântâni (BtGeD, NBrBr).

O altă sursă de la care se recuperează liniştea sugarului este lumina care se vede de la alte case din sat. Copilului i se arată raza ce venea de la o fereastră luminată, spre care mama aruncă cu mămăliguţă (IMvMv, IRgD, NBrBr, SLRt) şi sare (BŞtcmR) sau cu pâine şi sare (BtPlPl, NBgBg), de trei ori (SLRt). Înainte de a arunca mămăliguţa, bucata este învârtită în jurul capului copilului, şi o fărâmă este pusă sub perna acestuia la culcare (IRgD). Mama spune: „Tu sî dormi şî nisomnu sî ducî la Maria…” (BtPlPl) şi să se ducă la lumina din depărtare pentru a-şi încălzi mânuţele şi picioruşele (SBrBr, SURs, VGvGv), pentru a putea dormi. Pruncului i se spune de trei ori: „Măi Vasâli, vez tu lumina acolo? Lasă-ţ plânsu şî năravu şî hai la mama acasî!” (NBgBg), „sî-ni dai somnu mătuşii Anicâi, a lu moş Costachi şî eu îţ dau măligî cu sari” (BŞtcmR), „Eu îţ dau pâine şi sare şi tu să-mi dai somnu copilului meu!” (NBgBg). Dată fiind eficienţa acestei metode, trebuie să nu fie copii mici la casa indicată (VGvGv), fiindcă e păcat să le iei somnul lor (NBgBg, NDlRg, SLRt). De aceea, i se arată copilului lumina de la un moş (SBrBr), căci „la casa aia nu mai doarme omu, îi trimite nisomnu” (GGhGh). Alteori se pune condiţia ca soţii de la acea gospodărie să fie căsătoriţi prima oară (SURs).

Somnul copilului este cerut, în alte situaţii, de la păsările din pădure (BtII) sau chiar de la pădure, căreia i se atrage atenţia că ea are fată, iar pruncul care nu doarme e băiat (SVtG). Mama, cu pruncul neliniştit în braţe, aruncă mămăligă înspre codru (SVtG). „Dă-ni somnu! Păduri, dă-ni somnu cioatilor tali, sî-ţ dau somnu copchilului neu, ca sî doarmî şî copchilu neu cum dorm cioatili tali!”. Se recomandă să se ceară somnul „de la toţi copacii numai de la carpen nu, pentru că-i cărpănos, mai rău, mai viţos” (NRcO). Copilului fără somn i se mai arătă luna (IRR, NDlRg, VrSvR) şi stelele (IRR, NDV, VrSvR) şi este descântat (NDV). Se crede totuşi, că „la lună e păcat” (IRR) să ceri somnul pentru prunc. Mama îşi ia pruncul în braţe şi cu un tăciune în cleşte iese în sat: „învârţi tăciunili roatî cu cleştili şî tot zâci «Dă-i Doamni somn di la vecinu, di la pădure, în afară de carpen, de la lună, de la soare…»” (NRcO).

Ca urmare a privării de odihnă, copilul plânge excesiv şi ajunge să sufere de *plânsori*. „Noaptea iar mai ieşi cu el afară la râpî, la lunî, tot aşa, cum mergi luna pi cer, aşa sî meargî şî sî ducî plânsu” (BDfDf). Entităţile soporifice se păstrează aşadar: „sî duci la poiata găinilor, cum cântî cucoşu şî sî pierdi sunitu cucoşului, aşa sî sî piardî plânsul la copilu meu” (BDfDf). Sunetul care se pierde după emitere ajunge să vindece şi insomniile copilului, după modelul de vindecare a semnelor din naştere: „sî duci cu el, stă pi pragu uşî şî când tragi

clopotu la biericî şî spuni cî, na, cum sî duci sunitu clopotilor, aşa sî ducî plânsu di la copilu meu!" (BDfDf).

III. 9. d. Muţenia

Fie că mama nu a recunoscut că este însărcinată de timpuriu, fie că un tabu pentru nou-născuţi a fost încălcat, unii copii ajung mărişori şi încă nu vorbesc. Peştele este condamnat pentru o contaminare nefastă, de aceea copiii nu au voie nici să audă de el (BŞtcmR), nici să mănânce (IRgRg), până încep să vorbească, fiindcă „rămân muţi" (BŞtcmR) sau, în cel mai bun caz, vorbesc foarte greu (IRgRg). Cauza devine şi tratament în gestul de a da pe la gura copilului cu o coadă de peşte (ITgC). Peştele trebui să fie viu (IRgD, IRgRg) şi se spune: „Cum umblî coada peştelui, aşa sî umbli limba copilului! Peşte, peşte, gura vorbeşte!" (IRgRg). Alimentul interzis până la un an, peştele, devine emitent de energii opuse valoric: „ca să vorbească i se dă pe la gură ca un peşte viu şi se spune «Peştele nu vorbeşte, da' copilul să vorbească!»" (NPtPv).

Încă din timpul sarcinii, gravida bea apă din clopot, iar la naştere moaşa îi dă apă în acelaşi recipient (BtII), în intenţia de a induce o vorbire precoce nou-născutului. Instrumentul muzical şi magic este folosit şi direct, pentru pruncul care încă nu glăsuieşte. Mama îi dă să bea apă din clopot (BOH, BtCnCn, BtII, ICrCr, IHO, IIO, NRcO), numit şi cioaie (BDfC, VrSvR), să „poată vorbi cum îmblă limba la clopot" (BtCpCp). Gestul trebuie să fie simultan cu tragerea clopotelor la biserică (BDfC). Alteori, apa cu care s-a spălat clopotul de la biserică i se dă de băut copilului tăcut (IPşS, NBhBh). Sunetele de la biserică sunt eficiente şi fără să se bea din clopot, dacă mama stă în prag în momentul în care se toacă şi spune: „Cum toacă popa, aşa să-i umble şi gura băiatului" (BOH). Clopoţeii de la urători (VrVV), la Anul Nou (SMşB) folosesc, de asemenea, ca pahar pentru apa copilului. Talanga (BtCoCo) sau clopotul vacii (BCşCş) reprezintă un alt colportor al abilităţii de a vorbi. Funia de la clopot se fierbe şi ceaiul se dă pruncului, care va ajunge să vorbească precum clopotul (NStSt).

Contagiunea trebuie să se facă pentru a prelua de la un model foarte comunicativ energia necesară. Cerşetorii sunt nevoiţi să vorbească mult, iar pâinea de la ei îi induce şi copilului această trăsătură (IUM, IMnMn, NGmGm). Mămăliga de la un cerşetor care strigă tare pe la porţi (NBhBh), trebuie furată (VŞtCţ) şi dată copilului. Pâinea de la o ţigancă (IHO, ITtU) sau un ţigan (BtPlPl, IRgD), de pe drum (IPşS) va declanşa dorinţa de a vorbi. Categoriile sociale vorbăreţe sunt vizate: „Îi dădei o bucatî di pâini ori di măr, di la o căldărăriţî sau de la un cântăreţ, să vorbeascî mult, ca ţigăncili sau ca muzicanţii" (BtCoCo), „sî cei o bucatî di pâini di la un om din târg şî sî i-o dai copchilului – cum huieşti târgu, aşa sî vorbeascî copchilu neu!" (BtCnCn).

În plan metaforic, apa care fierbe la bucătărie devine un model pentru locvacitatea copilului. „Făceai mămăliguţî şî luai acolo, cum clocotea, cu linguriţa, îi dădeai trei linguriţî şî zâceai: – Cum fierbi apa din ceoan, aşa sî vorbeascî el repidi” (GBhBh), „îi dai din oalî cari fierbi la foc: – Cum fierbi oala, aşa sî vorbeascî copilu!” (IRgD), „când clocoteşti mâncarea la foc îi dai din clocot” (IOO), „ca sî vorbeascî digrabî, pui apî-n ceaun şî-i dai din ceaun” (ITgC), „îi dai când clocoteşte oala” (IIA). Şi vesela îl poate afecta în mod pozitiv pe copilul tăcut: „spălai blidele şî strecurai apa câti un pchicuşor într-o lingurî şî i-o dai sî beie” (BtCnCn).

Următorul rit are nevoie de un alt actant în afară de mamă: copilul se pune într-un sac şi este purtat astfel de trei (GBaBa, GBhBh) sau de şapte ori (SBzBz) în jurul casei. Mama este întrebată: „– Ce ai în sac? – Vorbi multi şî frumoasî” (SBvBz), răspunde ea. Dialogul poate decurge şi altfel: „– Ce-ai moşuli-n sac? – Am un gânsac. – Găzăieşti sau vorbeşti? – Vorbeşti, vorbeşti!” (GBaBa), „– Ci-ai în sac? – Am un pui di gânsac. Nici nu ştii a fifii, nici a gâgâi” (GBhBh).

III. 10. Repetarea simbolică a naşterii

Dezvoltarea improprie a copilului, sănătatea şubrezită de prea multe boli şi pierderea anterioară a fraţilor săi conduc la necesitatea de a reface datele iniţiale, de a recompune naşterea pruncului sub auspicii favorabile. Prevenţia unei serii de morţi infantile constă în neîndeplinirea integrală a rânduielilor funebre de căte mamă: „femeia căreia îi mor copiii să nu meargă la groapă ca să nu-i moară alt copil” (SCP).

III. 10. a. Trecerea prin cămaşa mamei

Ritul de trecere a nou-născutului prin cămaşa cu care a fost îmbrăcată mama în timpul naşterii lui se înfăptuia imediat (GRR, VrSvD) sau în timpul băii făcute de moaşă lehuzei în jur de opt zile după naştere (BDrS, BŞtcmB, VTR). Pruncul era trecut de trei ori prin haina mamei (BDrS, BMcMc, BSoC, BŞtcmR, BtVdB, ILH, IPlB, IRgRg, NBdT, NBgV, NChB, NDlRg, NPpB, NStT, SBzBz, SDL, SHM, SUlL, VDeV) sau, mai rar, o singură dată (BDfC, BŞtcmB, IMsMs, ITtTt). Uneori cămaşa rămânea pe mamă şi, în timp ce aceasta se afla în ciubărul pentru îmbăiere, copilul era trecut prin sânul cămaşei (BDrS, BŞtcmR). Pruncul era băgat pe la poale şi scos pe gura cămăşii (BŞtcmB). Alteori, moaşa vâra copilul prin cămaşa dezbrăcată, după ce o *primenea* pe mamă (NBdD, NDlRg, IRgRg). Şi înainte de botez se îndeplineşte această practică (SSjSj). În timpul îmbăierii rituale, moaşa dădea copilul o dată (ICuB) sau de trei ori pe după piciorul mamei, ca să ţină la ea (NBhBh).

Scopul ritului este de două tipuri. Fiind făcut atât de devreme după naştere, el capăta o funcţie profilactică. În majoritatea localităţilor investigate se

crede că nou-născutul *petrecut* prin cămaşa mamei nu va suferi de *rocii*, o formă de dermatită atopică provocată, în mentalul tradiţional, de contagiunile impure. Protecţia instaurată nu se limitează la planul epidermic, copilul fiind pus la adăpost de boli în general (BPrPr, BUrUr, IMşMş, IMţMţ, IRgRg, ISnS, NChCh, NGţGţ, NPtS, NŞŞ, SDC, SDhDhM, SHM, SMM, SPB, VPT). Atunci când mama pleacă de acasă, nou-născutul se trece preventiv prin cămaşa purtată de ea la naştere, căci nu se poate şti cu ce persoane se va întâlni (BtVdB). „Cămaşa muncită" (SGlGl) a mamei induce o culoare sănătoasă pruncului, ce are să fie îmbujorat toată viaţa (NCnV). În acelaşi scop, moaşa atingea faţa nou-născutului cu scutecele însângerate în timpul travaliului (NMdMd) sau chiar cu placenta lui (NMdMd).

Trecerea prin interiorul cămăşii purtate de lehuză la naştere are şi o menire apotropaică. Pruncul este ferit de rele (BtRmRm, IEB, SDL, SDM, SGlGl, SHH), nu poate fi deocheat (BŞtcmB, VVoO), farmecele nu-l ating (NBgT). Copilul nu e sperios şi doarme bine (NVA), iar nenorocirile îl ocolesc, fiind ferit de foc şi de apă (NDlDl). Repetarea periodică a gestului urmăreşte întărirea puterii lui: „Pânî la şasî stămâni îl treci în fiecari duminică prin cămeşa mamei când îi preotu în slujbî şî sî ti gândeşti la tăti aestea buni nu la celi răli" (SPoPo). Valoarea profilactică atât de extinsă a dus la apariţia motivaţiei propiţiatorii, căci există convingerea că pruncul trecut prin cămaşă va avea noroc (VVşVş) şi va fi bine văzut de lume (NIR). Atunci când copilul se trecea prin cămaşă curând după naştere, explicaţia era că trebuie găsit de ursitoare într-o ipostază pozitivă (GRR).

Celălalt uz al cămăşii de naştere este terapeutic, deci ulterior îmbolnăvirii copilului. Copilul face bube cel mai frecvent dacă vin la el femei sau bărbaţi impuri. Simpla privire a unei femei murdare îi provoacă dermatită (IEB), cu atât mai mult dacă este luat în braţe sau sărutat de ea (NHB). De asemenea, el capătă o afecţiune dermatologică în cazul în care, înainte să împlinească 40 de zile, era vizitat de o altă lehuză (SFvFv), atunci când mama lui nu era curată ritual la naştere (BMcMc) sau dacă aceasta a dormit cu spatele la el în intervalul celor şase săptămâni până la moliftă (SPoPo). Pentru a fi vindecat, copilul se trece prin cămaşa murdărită de mamă în timpul naşterii (IPşS, ITtU, IVsVs, NPtPl, NRcO, NVnL, NZZ, SDL, SFmFm, SFvFv, SHBr, SRB), de trei ori (BtCnCn, NPpB, SFrFr, SSdSd), dinspre poale spre gura hainei (SFrFr). În timpul acesta mama stă pe pragul casei înainte de răsărit şi pronunţă cuvintele: „Copchilu neu sî cie curat ca lumina ochiului" (SPoPo). Cămaşa se păstrează nespălată 40 de zile (NVnL), şase săptămâni (SPoPo), o lună-două (SDL) pentru acest rol terapeutic. Chiar dacă nou-născutul era trecut după naştere prin ea, îmbolnăvirea cerea repetare gestului – „iar îl pitreci"(SDL). Acesta este, de fapt, sensul de bază al obiceiului, anticiparea afecţiunii dezvoltându-se ulterior. Copilul se trece prin cămaşă „numa atuncea când faci nişti bubi, atfel nu" (SVjVj). Cămaşa are

rolul de a prelua murdăria (ITgB), răutăţile (NCsM), păcatele (BOnTţ, ITgB) pruncului. Copilul bolnăvicios se trece prin cămaşa de lehuză (SRB) în intenţia de a reface în mod fast naşterea. Uneori se foloseşte o cămaşă curată pentru a induce aceeaşi stare copilului (ITtTt), dar această formă a ritului, ca şi trecerea printr-o cămaşă de a tatălui (BLO), pe motiv că era mai curată (VrSvR), iar pruncul creştea uşor şi devenea isteţ (NGmT), reprezintă îndepărtări de la sensul originar şi o contaminare cu practica primului scutec făcut din cămaşa tatălui.

III. 10. b. Vânzarea rituală

Peste tot în Moldova, atunci când pruncul este bolnav în majoritatea timpului, are o afecţiune gravă ce-i pune viaţa în pericol sau a fost precedat de fraţi ori surori care nu au supravieţuit, părinţii îl vând în mod simbolic altor persoane. Cea mai frecventă afecţiune care nu poate fi rezolvată decât prin vânzarea rituală este „boala copiilor" (BBsA, VIvIv), „boala rea" (VDeV, VrShB), „răul copiilor" (SHB), adică epilepsia (BBzBz, BCţCţ, GMtMt, SFrFr), ocultată şi sub forma „ducî-sî pi pustii" (GGT). Copilului i se schimbă părinţii şi când nu doarme, plînge prin somn şi e agitat (IMnU, IPlB, NBdP, NCCn, NRdB, SMoMo, SPsG), nu creşte (NBţG). Se spune că părintele „a vândut boala" (SHB) şi copilul se însănătoşeşte, sau, dimpotrivă, afecţiunea nu mai însoţeşte noua identitate: „Îţi dau băietu şî nu-ţi dau boala!" (NVA), boala să rămână cu numele cel vechi (IPşS).

Pentru a fi „în altă mână, mai norocoasă" (SMşB), copilul este uneori vândut la rude (BtDaE, IHrP, ITtU, ITtTt, NBdG, NGnC, SAA, SBiBi, SClB), moaşei (BtŞnŞn), atunci când ea mai exista, vecinilor (NRdB) sau unei persoane străine (BtŞtŞt, IMţB, NBţG, NCCn, VAP, VPuC), unei ţigănci (NVnVn). În acest ultim caz, copilul se vindecă de *plânsori* (BHD). Sunt căutaţi oameni cu copii mulţi (BMtŞ, BOnB, BVGd, BtII, BtMiR, BtRpR, GCC, GCoCo, GCzB, ICrCr, IHH, IRgD, ITgBz, ITgC, NBdD, NBrBr, NDV, NGmGm, NGnC, NPşPş, NVnN, NZT, SBzBz, SDbDb, SMşB, VDeV, VrBlBl, VrSvD), toţi aflaţi în viaţă (BMtMt, BOH, BPtF, BPtG, BSoC, BVGd, BtCuCu, GBşP, GCdCd, GVV, ICsCz, IMlMl, IMnMn, IScSc, ISS, ITgBz, NBtB, NCnV, NDV, NMdH, NRcRc, SDhDhM, SUlUl, VBzBz, VPT, VRGi, VZrZr, VrBlI, VrBPr, VrPP, VrRŞ, VrSvR) şi într-o stare înfloritoare de sănătate (BtGeD, BtRsRs, BtTrD, ICrCr, ILB, ILnG, IŢuŢu, NPtPl, NŞG, SDC, SMşB, SPsA, VDmV, VŞtCţ). Se crede că acele mame au noroc la *gloată* (SPoPo), adică la copii (BBL, BBlBl, BBsA, BHrHr, BOrOr, BSoC, BTtTt, BtAB, BtCnCn, BtCoCo, BtCuM, BtDaE, BtGeA, BtPlPl, BtRpR, BtVdHţ, GCzFv, ILH, IHO, ILnG, IPrPr, IPşB, ISL, ITnTn, NIS, NŞŞ, NTPr, NŢŢj, NVA, NVnL, SFmFm, SLS, SPnG, SUlL, SVaVa, VBcB, VGrGr, VGvGv, VIvPg, VLL, VOlT, VrMrP, VrRŞ, VrTG, VrVVş), „au parte de copii" (VrMM), spre deosebire de părinţii pruncului aflat în pericol (BBL, BBsA, BCţBo, BPjB, BTtTt, BtClP, BtCnCn, BtCuM, BtHH,

BtSlSl, BtVdHţ, GCzB, GSS, ICsCz, IHlHl, IRgD, ITtTt, NChB, NUU, SBzBz, SUlUl, VOlOl, VPrPr, VZrZr, VrRRţ). Persoana care l-a cumpărat devine un al doilea naş (BtRţC, SSvSv) al copilului sau este strigată mamă sau tată de el (BtDaE, BtII, BtRpR, BtRţC, BtŞnŞn, GTcTc, ITtTt, SVaVa, VrMrP). Se spune că pruncul „e luat în chezăşie" (VrVVş), de aceea, trebuie ca acesta să fie „bun la chez" (VIvIv).

În toate localităţile investigate vânzarea are loc pe fereastra deschisă a casei. Mama stă cu pruncul bolnav în interior, în timp ce „cumpărătorul" se află în afara casei, în dreptul geamului. Copilul este scos pe fereastră o dată (SFmFm), de trei (BOnTţ, BtII, BtMiPn, BtPlPl, GCzB, GTcTc, IHHm, ISnS, IŢuŢu, NMdH, NVnN, SVaVa, VPdPd, VrSvR) sau nouă ori (BOrOr) şi adus în mod succesiv pe uşă, în casă. Cel din afară îl plăteşte cu o sumă modică (majoritatea satelor), pentru care se târguieşte cu mama fără noroc la copii (GMnMn, NCCn, SHM) sau dă o strachină (BCV, BHrC, BtCoCo, GMnMn, IBB, IIA, IRgRg, ISdSd, NGnC, NSgSg, VBcBc, VGvGv, VVoO, VrRŞ), un căuş (BOrOr) ori o sită de făină (NIB, VZrZr), de mălai (IPŢ, NIS) în schimb, un ciur (BMtŞ) sau o sită de tărâţe (VGC), o bucată de pâine (IDbDb, NII, VrBPr), o oală cu lapte (NHB), ouă (BOrOr, IIA, SHH), slănină (BOrOr).

Numele copilului este schimbat în majoritatea localităţilor, „că după vechiul nume nu-i mergea" (SDbDb). Scopul este terapeutic: „ca să-l rătăcească bolile" (ISL), „să nu-l mai cunoască boala" (SBrM, SCpI), „să-i piardă boala numele" (VBcBc), „să-i piardă urma relele"(SZL), „să nu-l mai găsească boala" (GMtMt, VGrGr), „sî nu-l mai ştie boala sau moartea" (IŞpH), „dacă îl caută moartea nu-l mai găseşte" (BCbV), „să-i schimbe norocu" (BtSlD). Noii părinţi aleg cum va fi strigat copilul vândut (toate localităţile), „ceal ci-i cumpără li dă alt nume" (IŞpH): „Nu ti cheamî Gheorghi, Costicî ti cheamî!" (NVA), „Voi aveţi pi Ilenuţa, eu o am pi Dorica!" (BtCuCu). Formula „Dau carne slabă, dă-mi carne grasă" (IMnMn), folosită şi în timpul altor rituri reparatorii, surprinde aceeaşi mutaţie.

Dialogul vizează această nouă identitate: „Poftim pe Ionel, că Gheorghe nu vrea!" (IŞpŞp), care se menţine toată viaţa (BtDaE, GTcTc, IBV, IHrP, IŞpH, SFnFn, VVoS). „Dacă l-ar striga pe numele de la început, boala l-ar recunoaşte şi l-ar lovi din nou" (IHrP), „boala va trage tot la numele vechi" (GMtMt). Şi cadrele didactice sunt rugate să folosească noul nume, şi nu pe cel înscris în catalog la şcoală, de teama că i se va întâmpla ceva rău copilului (SUlL). Uneori se pun nume de animale sălbatice *Lupu*, *Ursu* (VAP), *Lupie* (VCsPt), pentru a zădărnici încercările bolii de a se mai apropia vreodată de prunc sau de adult.

Auspiciile favorabile vin de la cel care primeşte copilul: „îl dă în norocul acilia" (BtVdB), „în norocu la altu" (VrVV), „să crească în norocul celui care l-a cumpărat" (BOnB). „Îl vindi pi geam ca sî sî schimbi mâna, îl dă pi altî mânî, ca sî-şi schimbi norocu" (NPpB), „să fie în altă mână, mai norocoasă" (SMşB), „la

altî mânî cu noroc la copii" (SFmFm). De aceea, despre copil se mai spune că „e dat di mânî" (IMţB). Principiul magic e valabil şi la achiziţionarea animalelor: „Vrai sî iei un purcel, şî dacî-i di la o mână ră nu-i merge, ş-atunci îl vinzi pi câţiva lei, îi schimbi mâna, cî zâci cî altu-i mai greu la mânî" (NMdMd).

Formulele redefinesc apartenenţa familială: „Sî cii a neu cu noroc, cum îs şî iştilalţi!" (SHB), „Eu ti ieu di pi geam, cî eşti a neu, sî fii sănătos tătî viaţa!" (SRB), „Banii-s a dumitali, copchilu a neu!" (VrVVş), „Pi lumea asta copchilu i-a meu şî banii-s a tăi!" (GCvCv) „De azi înainti îi a meu!" (SVmVm), „De-amu aista-i băeetu neu!" (BtCnCn), iar mama zice „Aista nu-i a meu, îi a dumitale!" (SFnFn, SPnG). Dacă se plăteşte cu o găină, formula se schimbă uşor: „Copilu sî cie a neu şî găina s-o ai dumneata! Sî am parti di copil şî dumneata di găinî!" (SPB). La fel, în cazul plăţii printr-un ou: „Îţ dau un ou şî mi-ai dat copchilu. Sî cie sănătos ca ou!" (SHH). Cumpărătorul mai spune: „Pe lumea asta al meu, pe lumea cealaltă al tău!" (BtCpCp, BtDaE, BtGeD, IHO, IPşB, ISL, NGnC, NRcO, VPT, VrBPr). Reunificarea familiei va avea loc în postexistenţă, în acest răstimp însă copilul beneficiază de şansa celei de a doua familii. Se consideră că pruncul „s-a născut iar, dar cu noroc" (IPiB).

În câteva situaţii ritualul este reversibil, în vederea unei regăsiri în post-existenţă dintre părinţi şi copil: „când creşte copilul îi dă leul înapoi ca să-i rămâie copilul tot ei" (IMţMţ), „şî zâceu cî sî păstrezi banii aceia, ca atunci când sî măritî, ori moari, să-i dau înapoi, ca sî fie fata a mea" (ITtU), „când moari îl dai înapoi pri geam sî fii a lor" (SPtPt).

III. 10. c. Copilul dat de pomană

În paralel cu obiceiul de vinde copilul ameninţat de moarte pe fereastra casei se obişnuieşte ca mama să îl dea de pomană, cu acelaşi scop terapeutic. Toate datele rituale se păstrează, însă copilul nu mai este plătit. Fie că i-au murit fraţii dinnaintea lui, fie că starea sa de sănătate este critică, „zâci cî-i bini sî-l dai di pomanî şî pi urmî trăieşti" (NDlRg). Diferenţa faţă de practica de a „achita" în mod simbolic copilul ţine de posibilitatea de reîntregire a familiei: „nu se vând că nu mai este găsit pe ceea lume de cel care îl vinde" (BPjBs).

Ca şi în cazul vânzării rituale, copilul este dat unui om cu mulţi copii (BDfC, BDrS, BPjPj, BŞtcmB, NBhI, NBrBr, NDlDl, NIB, NIS, NSgSg, NZT, SFvFv), în viaţă (BBzBz, BDfC, BOO, BŞtcmB, GBhBh, NDlDl, NIcA, NIS, NMdH, SFvFv) şi sănătoşi (GCzFv, NIB, NSgSg, NStSt). Având o asemenea familie, spune că e o persoană cu noroc la copii (GBaBa), un „om bun de mână" (NMdH) şi, de aceea, va influenţa pozitiv soarta pruncului: „i-o schimbat norocu, cî l-o luat ceea ş-o zis Bodaprosti" (GCzFv), „îl dă pe geam în norocul" celuilalt (BtGeA, NIcA, VrVV), „ca să-i schimbe mâna cu care să-l îngrijească" (SHM). Cel care primeşte copilul fie este apropiat de părinţi (NStSt) şi atunci el

„se dă la o vecină sau la o rudenie din casă, soră, frate” (NZZ), fie acesta este un străin (BMtR, SURs).

Ziua aleasă pentru actul magic este uneori de post (NBrBr) sau sâmbăta seara (VrTCl). Stând în casă, mama dă peste geam pruncul împreună cu trei colaci frumoşi (BBsA) sau doar unul (ISrB, NBhBh, NBrBr, NDlRg, NZT), un covrig (NBgBg, NBgV), pâine (NBgV), o felie de zahăr (NBgBg, NBgV), o sită de făină (GGhN), o lumânare (BŞtcmR, IMcMc, IPşS, ISrB, NBgV, NBhBh, NBrBr, NDlRg) sau trei (BBsA), o batistă (NZT), spunându-i celui de afară: „Pe lumea asta sî fie a tău şî pi lumea cealaltă a meu!” (BBsA, BCşCş, BDfC, BOO, GBaBa, GBhBh, GCnCn, GŢŢ, NBgBg, NBgV, NBhBh, NBrBr, NDlDl, NMdMd, NSgV, NSS). Răspunsul invariabil este „Bodaprosti!” (BBL, BŞtcmB, GBhBh, GCzB, GGhN, GMvMv, GTcTc, GŢŢ, IŢgŢg, NBgV, NBhBh, NBrBr, NIcA, NMdH, NMdMd, NSgSg, VrTCl).

Pruncul este scos astfel de trei ori pe fereastră şi se aduce în casă înapoi, pe uşă (BBsA, BDrS, BOO, BŞtcmR, GBhBh, GGhN). Schimbarea numelui (BBlBl, BDrDr, BOnTţ, BPjPj, BVGd, BtClP, BtDbB, BtGeA, BtLC, BtMiC, BtUţS, BtVdVd, GBhBh, GCdCd, GCzB, GPP, ICpB, ICuB, IDbDb, IMşMş, IMvMv, IScB, IVsVs, NIS, NRcO, NRcRc, NStSt, NZT, SBrBr, SBrM, SHB, SSvSv, VBzR, VGvO, VrCrR, VrTCl) se face de către cel din afara casei, pentru înşelarea forţelor negative: să nu-l mai cunoască boala (SBrM, VBzR), duhurile rele (SHB), „sî nu-l mai cunoascî şî sî nu mai aibî boala cee” (SBrBr), „sî nu-l mai găseascî boala cea rea” (VrTtBv), „să-i schimbe norocu” (BŞtcmR). De aceea, mama spune „Ţi-l dau de pomana bolii” (NZZ). De altfel, starea de suferinţă este pusă pe seama alegerii nefaste a naşului: „atunci când un copil nu creşte, plânge tot timpul, se spune că nu-i merge numele şi se dă din casă pe geam” (BtLL).

Copilul îi spunea mamă femeii care l-a luat de pe geam (BCşCş, BDfC, BLO, BMcMc, BŞtcmB, NMdH) şi devine frate cu ceilalţi copii primiţi de pomană de aceasta (BŞtcmB, GMvMv), ceea ce implică interdicţia unei uniuni maritale cu ei.

III. 10. d. Alte rituri de reparaţie

Copilul cu sănătate periculos de şubredă este dat de pomană şi în alt spaţiu magic: „la noi se dă peste fântână de pomană şi-i schimbă numele, ca să nu-l găsească moartea” (GBcH). O altă manieră de restaurare a integrităţii fizice cere ca suferindul să fie dus de nouă ori la fântână, în zori, cu formula. „Hai la apî, carni slabî, hai acasî, carni grasî!” (NDlDl). Uneori se duce la fântână, ca ofrandă, o bucată de slănină (IRgRg), sau se dădea de pomană copilul peste fântână (GBcH). O altă variantă a schimbului dintre organismul afectat de maladie şi cel sănătos se desfăşoară în jurul casei: „dacî era copilu slab, omu sî dizbracî şî umblî călari pi lopatî şî pi corciovî. Femeia sta în prag cu ceaunu pi

chirostei. El când trecea, întreba: «Ce faci acolo?» «Cerb carni slabî s-o fac grasî.» Întreba de trei ori. Se făcea în trei duminici" (ITnTn).

Un alt loc în care se încearcă salvarea copilului pune accent pe mimarea morţii, şi nu pe o nouă naştere. Pruncul se vinde peste mormânt (BtHdHd), este rostogolit de trei ori peste locul funerar al unei rude, de două vere drepte (IUM) sau este dat de pomană peste mormânt la o fată mare (IUM). Ritualul are şi o natură divinatorie: „sî dă copilu pi sac pi mormânt. Dacî chicî cu faţa-n gios, moari. Dacî-i on copchil bolnav, ie on sac şî când toacî popa îl dă pi mormânt ş-ăl întreabî pi cel din mormânt: «Ţ-am adus on sac gol (la lunî plinî), pânî la lunî sî ni-el umpli, dacî nu să-l iei di tăt!» Copchilu îl dă de-a tăvălucu cu tăt cu sac. Faci de trei ori la lună plină" (ITnTn). Alteori, pe mormânt se lasă o momâie făcută din cârpe, căreia i se dă numele celui bolnav (VVoO). Şi când este descântat pentru *boala câneească*, copilul e dus de trei ori la un mormânt (GDrDr).

Simpla botezare de către doi „veri buni" (BMtMt) are puterea de a transforma destinul într-un mod fast: „se botează de doi verişori buni, necăsătoriţi" (BMtPr), „ca sî-ţ trăiască copchilu trebui să-l boteze o verişoară c-un verişor" (GCvCv). Credinţa pare a fi o trunchiere a practicii de refacere simbolică a naşterii, în care verii primari sunt cei ce conduc copilul bolnav în lumea morţilor şi înapoi. Tot o simulare a morţii care a încheiat perioada de boală a copilului este şi obiceiul de a sparge o oală de pragul casei (BMtMt), pentru a preveni o nouă pierdere umană. Practica este copiată după ceremonialul funebru şi urmăreşte o inducere în eroare a sorţii, care va crede că pruncul şi-a încheiat existenţa, datorită acestui gest specific pentru ieşirea sicriului din casă.

Aceeaşi menire taumaturgică are şi ritul de trecere a copilului bolnav pe sub pământ: „când e slab copilul, în socute, faci o groapă pe un dâmb şi-l treci prin groapă, unde-i rămâne cămaşa şi iese curat" (SFnFn), „dacî copilu îi bolnăvicios îi schimbă numele şi-l pitreci printr-o bortî făcutî în pământ. Lasă hainele la groapă si unde iese, îi dă haine noi. Îl dă la unu cari ari copii mulţ" (NChCh). Două vere drepte îl trec pe copil prin tunelul din dâmb în care sunt părăsite hainele de suferinţă (SDaO). Pruncul este trecut de trei ori, la ora 12 noaptea, prin gaura din pământ, săpată sub o rădăcină de copac; în groapă se lasă pelinca bolnavului, iar la întoarcerea acasă se îmbracă în haine noi (SPnG). Alteori groapa prin care se trece copilul este săpată într-o râpă (SFrFr). „Săpa într-o râpă o groapă (cu două guri) şî-l trece di trii ori pi sub pământ, lăsa hăinuţa acolo şî vine pi alt drum acasî dicât pi cel pi care s-o dus" (SFmFm). La capătul gropii îl primeşte o altă persoană decât mama sa (SPnPn). În momentul trecerii pe sub pământ se schimbă numele copilului (SFrFr). Plânsul excesiv, considerat un simptom grav, se tratează, de asemenea, prin petrecerea pruncului printr-o groapă (SSdSd). Un rit similar foloseşte tufa de *cacadâr* în ipostaza de canal ritual de naştere. Copilul este trecut prin despicătura făcută în acest arbust şi

hainele îi rămân agățate de el (SBrM). Mai arhaică pare ipostaza tunelului din gospodărie: „făcea o groapî pi sub talpa căsii şî-l da tot cuiva afarî (era o groapî cu douî işiri)” (SPoPo).

Identitatea şi starea şubredă de sănătate a copilului sunt reprezentate simbolic de îmbrăcămintea pe care o poartă, de aceea hainele pruncului *chicat în boale* sunt, uneori, lăsate la o răscruce să se ducă răul pe cel care le ia (NBhBh). Alteori, se încearcă o purificare magică a acestora: veşmintele copilului *chicat în boali* se duc, legate de picior, înainte de răsăritul soarelui, la pârâu, unde sunt spălate bine. Pruncul le îmbracă imediat (NBhBh). O practică de salvare a singurului supraviețuitor din seria de copii dintr-o familie constă în confecționarea unei cămăşuțe din nouă bucăți de tort de la nouă case „nipriminiti”, adică unde gospodarii se află amândoi la prima căsătorie. Pruncul se îmbracă imediat după naştere cu această cămaşă (BtCnCn).

Figurarea pântecului mamei ca un cuptor în care se coace fătul a condus la vindecarea *socotelor* sub forma unei reintrări în gineceu: „se pune pe lopata de pâne făină, face copilul urmă în cruce, îl dai în cuptor şi se face copilul gras” (SFnFn). În timp ce dădea copilul în cuptor, mama spunea „Nu bag pâni, bag un copil slab” (ITnTn).

III. 11. Cei dintâi paşi

Libertatea de mişcare a copilului trebuie să crească gradual, iar mamele au vie în minte etapa când acesta se va ridica în două picioare şi va păşi singur. Atât la nivel terapeutic, cât şi magico-simbolic, se întreprind numeroase acțiuni menite să stimuleze mobilitatea pruncului.

III. 11. a. Pregătirea funcției fizice

Grija pentru aparatul locomotor al copilului este manifestată imediat după naştere. Pentru întărirea oaselor şi musculaturii picioarelor, copilul este îmbăiat cu *bubovnic* (BLO, BOrOr, BPjPj), *cătină* roşie (BTtTt), *cătuşnică* (GBşP, GCțCț, GPP, IDbDb, NCsM, VPdPd, VRGi, VrMrP), *corn* (IMşMş), *desfăcătoare* (IDbDb, ISrH), *dumbăț* (VPdR), *faptic* (ISrH), *fân* (BTtTt, NVA, NVnN, VIvPg, VrBPr), *hamei* (BPjPj), *iederă* (BPjPj), *iovă* (GPP, VIvPg), *lemn câinesc* (BHrC, BLO), *lemnie* (BBL, BBlBl, GBşP, GȚȚ, ICsC, IDbDb, IMcIz, IMşMş, NBtB, VBcBc, VLR, VVşVş, VrMrP), *mălin* (NCsM, NZZ), *mătură de grădină* (NCsM), ramuri de *mesteacăn* (NChCh), *mintă* (BBL, SMhMh), rugi de *mur* (SRB), frunză şi crengi de *nuc* (GBşP, IMcIz, IPşS, NZZ), *ovăz* (NSS), *pelin* (BDrS), curpeni de *pepene* (SRB), mlădițe de *răchită* (IIA, SBrBr), *odolean* (SMhMh), *pojarniță* (IMnU), *romaniță* (BBlBl), *siminoc* (IMțMț), *slăbănog* (ISrH), *sovârf* (BBL, BBlBl, BPjPj, IMnU, NVA, NZZ, VrMrP), *spin voinicesc* (BUV), *sunătoare* (IPşS), *tei* (BBlBl), *zburătoare* (BAA, BDrS,

IMlMl, ISrB, NChB, NChCh, NPeT, NVA), *zdreviță* (ICrCr, ISrB, NBdP, NCnV, NPeT, NRdB, NUU, NVA, SFoȚ). Se crede că aceste plante pentru baie trebuie rupte din mers (ICrCr). Şi florile uscate de la icoanele din biserică pot induce capacitatea de mişcare (SDC).

Alteori, baia se face cu nouă feluri de mlădițe de copaci, lunea, miercurea şi vinerea înainte de răsărit, apa aruncându-se pe un curs de apă (BtClP). O încărcătură magică are şi scăldatul copilului în apa în care au fiert picioare de oaie (BtMiR, SBiBi) şi aşezarea unor fire de blană de iepure între scutecele pruncului (BtLC). Descântecul spus de moaşă altădată, în timp ce lega cordonul ombilical proaspăt tăiat, făcea referire la o caracteristică a ovinelor invocată şi aici: nou-născutului i se ura să fie „iute ca oaia şi gras ca porcu" (VrVVş). Punerea penelor în apa de *scălduşcă* are, de asemenea, o funcție magică, anticipând şi influențând pozitiv dezvoltarea de peste luni şi luni de zile a pruncului.

Masajul este, de asemenea, folosit (BBuB, BDrDr, BPrPr, GCnCn, GCțCo, GGT, GNP, GRR, ICuCu, SBaBa, VRR, VrBPr, VrMrP), copilul fiind frecat cu untură de porc pe picioare (BGfB, SHB), unt (SHB, SPoPo), cu ulei (GCzB, SURs, VRR), să îi dea „drumu la oase" (BHrO).

Tot în baie se practică ritul de *tăiere a piedicii* (BtSlSl, ICuCu), adică se mimează secționarea unei legături nevăzute între picioarele copilului, care l-ar încurca la mers, sau se taie o pană în apă (NGmT). Astfel, copilul va începe foarte curând să îşi țină echilibrul şi să meargă. Când e scos din baie, sugarul este ridicat cât mai sus cu mâna stângă, iar cu mâna dreaptă se trece printre picioarele lor, ca pentru a rupe o linie ce uneşte gleznele (VTnTn). Şi înfăşarea după baie are repercusiuni asupra abilității de deplasare a copilului. Copilul se înfaşă cu mişcări repezi (SZL), apoi i se taie cruciş faşa cu foarfecele şi se dezveleşte (BOrOr), iar după reînfăşare este dat peste cap, ca metaforă pentru mersul de mai târziu (BtLL). În timpul înfăşării cineva taie cârpe, ca să provoace mersul precoce (BPtG). Duminica, pruncul este plimbat prin casă, în ideea unui mimetism magic: „Cum iese lumea din biserică c-a flămânzit, aşa să fie şi copilul de iute!" (SMşB). Părintele care l-a îmbăiat pe copil nu are voie să se şteargă de izmene, fiindcă cel mic va fi împiedicat (VMlL).

Apa care rămâne după îmbăiat este folosită din nou de mamă (BBsA, BHrPr, BOnTț, BOO, BŞtcmB, BŞtcmR, BVGd, BtII, BtPlPl, GBhBh, GCdCd, GGhN, GVlVl, NGțGț, SPB, VrPfPf), altădată de moaşă (BBsA, BŞtcmR, BVGd, GBcH, ICuCu, ISC, NRcO, NZT), tată (GBhBh), dar şi de frații mai mari (BtPlPl, GGhGh), care se spală în balie, pentru ca pruncul să ajungă curând să meargă, aşa cum fac adulții. În plus, mama îşi dădea cu apă pe gât (BOnTț, BOO, BŞtcmR, BVGd, NGțGț), ceea ce dădea sugarului puterea de a-şi susține repede capul.

III. 11. b. Anularea piedicii

La nivel magic, se anticipează dezvoltarea locomotorie prin aşezarea pruncului pe sul, în momentul în care se termină de ţesut şi trebuie despărţită lucrătura de urzeala care rămâne. Mama spune în timpul acesta: „Nu tai pânza, tai rostu copilului ca sî meargî" (IRgRg).

În cele mai multe localităţi din Moldova, modalitatea prin care copilului i se creează premisele unei bune capacităţi de mişcare este prin *tăierea piedicii*, în timpul primilor paşi. Ziua potrivită pentru această eliberare simbolică este duminica dimineaţa (BMtŞ, BtCnCn, BtRţC, BtSmR, ICsC, IMnMn, IMvMv, ITgC, NIR, SDL, SFnFn, SLS, VIvPg, VPT, VŞtCţ, VVoA, VVoS, VrShB, VrTG), înainte de răsăritul soarelui (IBP, IBV, IBvBv, IHO, IPşS, SSjSj, VrTCl) sau când se toacă la biserică (BtRsRs, IRgD, IVsVs, VOlOl, VRbD, VTR), se trag clopotele (SFrFr, SPlC) ori e slujbă pur şi simplu (NIR), sâmbăta (BtII, NII), joia (ICuB) sau în altă zi de frupt (SURs). Luna plină de la momentul tăierii piedicii aduce belşug în viaţa copilului (SSjSj).

Spaţiul în care se îndeplineşte acest gest este locul dintre pat şi uşă (ISnS, ITT, VDmV, VVşVş) sau pragul (IMsMs, ITgC, VVoS, VrShB). O persoană sprijină de mânuţe copilul, iar o alta, de regulă mama, îi taie cu foarfecul (majoritatea localităţilor), prin spate (BtDbDb, BtMiPn, BtPlPl, BtRţC, BtSmR, BtŞnŞn, BtVlVl, GTcTc, SAR, SDaO, SDhDhM, SDL, SHM, VAP, VrBdBs, VrSvR), opritorul figurat, de trei ori (BPjPj, BtCnCn, BtVdB, SSjSj). Pentru a da o formă concretă acestui obstacol, se foloseşte o aţă (BCbV, BCşCş, BŞtcmB, BtGeA, BtŞnŞn, BtŞtŞt, BtVlVl, GBaBa, GBhBh, GCoCo, IMsMs, SPoPo, SSdSd, SVaVa, VrShB), pene (numeroase localităţi) de gâscă (SVmVm, VOlOl, VVşVş) sau de sub aripa găinii (ISrH), un fulg (NŢŢj), o cârpă (BtCuCu, GGhN, SHM, SPlC), o hârtie (BtCuCu, ISS), buci de cânepă (BtPlPl). Frecvent se taie în aer o linie imaginară cu foarfecul. Alte instrumente folosite la îndepărtarea piedicii legate între picioruşele copilului sunt: o pană (NBhBh) de gâscă (ILH, SFnFn, SSjSj, VBzR) sau de găină (SStSt), cuţitul (GCzB, IOO, NŢŢj, SFrFr), cleştele (GCzB), mătura (IVnVn) sau o monedă (ILH). Se face o cruce pe pământ în urma copilului cu pana (SFrFr) sau se trasează o linie înaintea picioarelor lui (NŢŢj, SFrFr).

Cea care secţionează *piedica* spune: „Nu tai aţa, tai chedica" (GCoCo, VrTCl), „Nu tai pana, tai piedica!" (GMvMv, IBvBv, ICpB, IMnMn, IPbP, IPrPr, ITT, NHB, SFnFn, SLS, SPlC, VDeV), „Eu nu tai chedica copilului, tai ca sî meargî!" (IMcMc), „Cum îi tai chedica, aşa sî meargă copchilu" (BtSlD), „Cum mergi foarficu ista di răpidi sî mergi tu di răpidi" (ITgC), „Cum îi fulgu de uşor, aşa să meargă copilul de repede" (VrRŞ) sau „Cum îi pana di uşoarî, aşa sî meargî copilu meu di repede" (IRgD), „Sî pornească uşor ca pufu!" (VVşVş), „Sî meargî uşor ca pana di găinî" (BtVdB), „Cum păşeşte puiu repede, aşa sî

păşască copilu!” (ISdSd), „Nu tai cârpa, tai mersu lui Vasâlicî!” (GGhN), „Nu tai în văzduh, cî tai chedica!” (VŞtCţ), „Nu-ţi tai pământu, îţi tai chedica” (NŢŢj). Formula se spune de trei ori (GBhBh, GGhN, IHO). Contextul magic este şi el folosit în plan lingvistic: „Cum toacă popa, aşa să meargă copilul!” (BtRsRs).

Ca stimul pentru dorinţa copilului de a pune un picior înaintea celuilalt se foloseşte un ou, care se aruncă pentru a se rostogoli în faţa pruncului (VMlMl, SVjVj, SVlVl), până la uşă (BPjPj), peste prag (BtRţC, ITtTt, ITtU). Oul se mai ascunde după uşă (BtPlPl, SDhDhM, SDL), în colţ, după mătură (VCsPt) sau în gunoi (NVA). În timp ce acesta pleacă în căutarea lui, mama îi taie piedica dintre picioare, cu foarfecul. O atestare indirectă a acestei practici sunt versurile care se spun în timp ce copilul se străduieşte să meargă: „Popuşor, popuşor, /Cî-ţ dă mama ouşor!” (BDmDm, BGlM, BHrC, BMtMt, BPtG, BVL, GBcH, GCC, GCdCd, GCţCo, GCvCv, GGhGh, GMtMt, GPP, GRR, GSvSv, GŢŢ, GVV, NVA, SDM, VBzR, VCsPt, VICş, VLL, VMlL, VOlOl, VRGi, VRR, VTnTn, VTvS, VVoO, VVoS, VrCrR, VrTCl, VrTG), cu varianta „Pom, pom, pomuşor, /Cî-ţi dă mama ouşor!” (BtGeA), „Pomuşor, pomuşor, /Cî-ţi dă mama ouşor!” (BtGeD, BtŞnŞn, NVA) şi continuarea: „Popuşor, popuşor, /Că-ţi dă mama ouşor /Ouşorul li-i mânca /Şi tu mare te-i făcea!” (VrBPr).

O altă modalitate de întrerupere a legăturii ce imobilizează picioarele copilului după naştere constă în suflarea printre picioruşe a unei pene (BDrS, GCvCv) sau a unui fulg (GPcPc, VrBlBl) din coada cocoşului (VrTtBv), pe pragul casei (GCvCv), de trei ori (BDrS). „Lua o panî ş-o sufla di pi dinapoi pi dinainti, ca sî meargî tăt înainti, ca pana sî cii di uşor” (NDV), „sî zboari ca fulgu di uşor” (GPcPc).

III. 11. c. Formule verbale

Versurile care fac referire la oul menit să îl intrige pe copil au o continuare bazată pe sinonimia pom – copac. Mama îi spune pruncului la primii săi paşi: „Popuşor, popuşor, /Că-i dă mama ouşor! / Copăcel, copăcel, /Că-i da mama covrigel! (BPtF) sau „Popuşor, popuşor, /Cî-ţ dă mama ouşor! / Copăcel, copăcel, /Că-ţi dă mama lăptişor” (GCţCţ). Promisiunea se extinde, fără a mai fi menţionat oul: „Copăcel, copăcel, /Mama-ţi dă un colăcel!” (BtRmRm), „Copăcel, copăcel, /Ţi-o da mama un purcel!” (BtSlD, BtSlSl), „Copăcel, copăcel, /Că ţi-oi da un pităcel!” (IMşMş, IŢuŢu). Imaginile nu se limitează la făgăduinţe: „Copăcel, copăcel, /Ca oiţa după miel!” (BtRpR), „Copăcel, copăcel, /Vin la mama mititel!” (IPrPr), „Mare, mare, copăcel, /Vin la mama-ncetişor!” (NChB), „Copăcel, copăcel, / Să te faci maricel!” (NBhI), „Copăcel, copăcel, /Să te faci mai măricel” (VrBdBs), „Copăcel, copăcel, / Creşti mari şi frumuşel!” (NIS).

Din versurile care conţin o comparaţie implicită cu pomul s-a păstrat uneori doar incipitul „Popuşor, popuşor” (GMnMn), „Pom, pom, pomuşor!” (SHB, SLS, SPP), „Pom, pomuţ!” (SPsA), „Pomuşor, pomuşor!” (SURs) trunchiat la rându-i. De la „Pop, pop, popuşor /Că-i dă mama ouşor!” (BVL, GTvTv) s-a ajuns la ceea ce pare o interjecţie: „Pop, pop!” (BPtG, BSoC, BVL). Cuvântul capătă o valoare adverbială, semnificând poziţia dreaptă: „Stai pop!” (BPtG), „Mergi pomuţ” (SDL), „Pom, pomule, sî ti ţii pomuşor!” (ITtTt). Atunci când formula nu mai are o structură versificată copilului i se spune doar „Copăcel, copăcel!” (numeroase localităţi), urându-i-se în subsidiar, ca şi în cazul lui *pomuşor*, să aibă verticalitatea arborilor.

III. 12. Prima tăiere a unghiilor

Tot ceea ce este specific copilului venit din necunoscut trebuie mânuit cu precauţie magică. Nou-născuţii se nasc adeseori cu unghii lungi, ce devin periculoase în timpul mişcărilor pe care aceştia le fac în mod haotic, în primele luni de viaţă, însă ele nu pot fi scurtate în orice condiţii.

Trebuie ca naşii să taie unghiile (toate localităţile investigate) copilului, atunci când au crescut prea mult (BŞtcmB, BtCpCp, BtCuA, IBvBv, ILB, IMţMţ, IPiB, ISrB, ITgB, ITT, IVsVs, NBţG, NDV, NPeB, NPeT, NPpB, NVnN, SDM, SSdSd, VGrGr, VOlT, VŞtB, VVeVe), după o lună de la naştere (BtDbDb, NTPr), la scăldătoare (IBP, ICiCi, IMvMv, NDlRg, NVA, SPP, VrBPr), după botez (BAA, BDfC, BVGd, BtRţC, NCnP, VBzBz, VBzR, VPdPd, VPuC, VRGi, VTR, VVşVş), mai exact la o săptămână (BtCoCo, BtRmRm, GGG, IPŢ, ISL, ITgBz, NBdP, NIBt) – două (ISdSd, VRbD) sau la o lună (BUU, ICuB, IDbDb, IMcMc, NPşPş, NŞŞ, NZZ, VVoO) – două după creştinare (BtCuCu, BtII, BtŞtŞt, VRV). Tăierea unghiilor se mai face la trei – patru (ISrSr) ori şase săptămâni de viaţă (BtDaE, ITtTt, NChB), adică în jur de patruzeci de zile (BtSlD, BtSmR, ICpB, ICpP, IMvMv, IPbP, IPşS, IRgD, IRgRg, IScSc, IŞpŞp, IVnVn, NBdBd, NBdG, NBgT, NCnV, NGnC, NGnGn, NII, NRdB, NSS, NStT, NŞG, NŢŢj, NZT, SSaP, VICş, VIvPg, VPT), când face patru luni (BMtMt) sau când împlineşte un an copilul (BBsA, BtGeA, BtVdB, GBhBh, GCvCv, GCzB, GCzCzv, GRR, GTvTv, GVlVl, ICrCr, ISS, ITnTn, NBhI, NBrBr, NCCn, NGmGm, NIcA, NMdMd, NRcO, SAA, SVmVm, VrBdBs, VrBlBl, VrCrR, VrJP, VrMM, VrMrP, VrPfPf, VrPP, VrRŞ, VrRRţ, VrTtBv). E bine ca acea zi să fie luni (NPtPl, VVeVe), marţi (VVeVe), joi (NPtPl) sau sâmbătă (BtSmR, NPtPl, VVeVe), adică să nu fie o zi de post, credinţă ce implică influenţarea pozitivă a traiului pe care îl va avea copilul. Scurtarea unghiilor este, în numeroase localităţi, concomitentă cu prima tăiere a părului de pe capul pruncului.

Dacă tăierea unghiilor se face în afara unui moment ceremonial precum scăldarea după botez sau *luatul din păr*, părinţii duc copilul acasă la naşi (BtSlSl,

ICsCz, ICuB, IPbP, ISrSr, NDH, NIcA, NŢŢj, SPB, VBzBz, VMlL, VPdPd, VŞtB, VVşVş), uneori pentru a dărui şi *colacii de botez* (VZrZr). Preferinţa ca naşii să facă vizita rituală este de asemenea întâlnită, chiar dacă au trecut doar câteva luni de la naşterea finului (BtŞnŞn, IŢuŢu, NDlRg, NDV, NIcA, NŢŢj, SSdSd). Mama îi cheamă pe cumetri (BtVdVd, SFrFr). Din cuplul naşilor, femeia apare mai frecvent ca actant ritual. Se crede că naşa trebuie să taie unghiile finului, iar dacă este fată, naşul oficiază gestul (NBgT, SHBr).

Modalitatea de retezare trasează o cruce simbolică, naşa luând succesiv unghiile de la mâna dreaptă şi apoi de la piciorul stâng, urmate de mâna stângă şi piciorul drept (BtPlPl). Uneori unghiile se taie pe un ban de argint (BtDaE) sau pe darurile constând în haine, busuioc şi bani (BtII), dacă urmează şi tăierea *moţului*, alteori unghiile se taie pe o carte, „pentru ca noul născut să fie deştept” (NHB). Cartea este deschisă, ceea ce va atrage abilitatea de învăţare a copilului (NPtPv). Prin reducţie, hârtia ajunge să transmită copilului forţa de a învăţa bine la şcoală, iar naşa taie pe ea unghiuţele finului (NPtS).

Motivaţia cea mai frecventă pentru interdicţia de a fi tăiate unghiile de către o altă persoană decât naşa sau naşul este că pruncul va fi hoţ când va creşte (BBzBz, BDrS, BGfB, BGfG, BHrHr, BMtMt, BOO, BPrPr, BtGeA, GBcH, GBhBh, GBşP, GCţCţ, GSS, GVV, ICsC, ICuCu, IIA, IMB, IMcIz, IMcMc, IMlMl, NBhI, NChB, NII, NPeT, NŞŞ, NTPr, NVnL, NVnN, NVnVn, SMhMh, VIvIv, VPrPr, VrBPr, VrBdBs, VrCrR, VrPfPf, VrPP, VrRŞ, VrRRţ, VrTtBv), va învăţa să fure (VrMM), chiar va ajunge „tâlhar*i*” (SSdSd). Se crede că pruncul va fi prins la furat (BHrPr, GRR), dacă prima tăierea unghiilor nu respectă cutuma. Nesocotirea convingerii arhaice atrage copilului o serie de defecte, traume şi devine de rău augur. Pruncul va fi mincinos (BBsA, GCţCo, GNP), afemeiat (IIA, IMlMl), va suferi de frică (BtClP, IPşB) şi se va teme de câini (IPlB). Există convingerea că tăierea unghiilor în afara normei tradiţionale „îi rău di fripturî” (BtCpCp), adică pruncul va avea de suferit de pe urma arsurilor. Ca sinteză a tuturor implicaţiilor, se spune că unghiile nou-născutului trebuie să fie tăiate de naşi pentru noroc în viaţă (BtVdB, ISrB, NBhBh, NPtPl).

Singura derogare de la interdicţia tăierii unghiilor de către altcineva cere ca mama să scurteze unghiile pruncului său cu dinţii (BCşCş, BtMiR, GBcH, GCzB, GCzCzv, GTcTc, GTvTv, GVlVl, SAA, SFrFr, SPoPo, SSdSd, VrCrR). Energia pe care o materializează unghiile sugarului nu poate fi manevrată decât două fiinţe la fel de încărcate la nivel numinos: unghiile tăiate se pun „în paharul de rachiu din care bea mama şi naşa copilului” (BtCuCu).

După desprinderea de degetele copilului, unghiile sunt, aşadar, tratate cu la fel de multă grijă datorită valorii lor magice. Cel mai adesea acestea se prind în ceară alături de părul tăiat din moţul copilului, în momentul ceremonial comun (numeroase localităţi). Atunci când funcţia unghiilor tăiate este de sine

stătătoare, ele devin un instrument de modelare a destinului. „Ş-apu îi bini sî dai unghiili la magazân, sî fie gestionar, ori la spital, sî cie doctor, ori la şcoalî, sî fie profisor" (BtCoCo), „Unghiili sî bagî în cernealî şî li aruncî în ograda şcolii, ca sî sî facî om cu carti" (NVA), „se duc la iarmaroc, ca să fie văzut de lume" (BtBB).

Celelalte locuri în care sunt duse unghiile copilului vizează bunăstarea din timpul vieții. Lipite sau nu în ceară, unghiile sunt îngropate în bălegar (BtLL, ICpP, IPşB, IRgRg, IȚuȚu, VDmV, VPdPd) sau aruncate în ocolul vitelor (BtRsRs, ISL, ITgB, ITnS, VBcB, VRbD). Urmarea scontată la nivel magic este că pruncul va avea noroc la vite şi va avea în posesie multe (ICpB, ICpP, IRgRg, ISL, ITnS, VDmV, VPdPd, VRbD). Atunci când sunt puse într-un stup, unghiile aduc copilului noroc la albine (BtCuM), deci reuşită în apicultură, dar şi calitățile insectei. Pruncul va fi „adunător ca albinele" (BtSmR), „strângător şi harnic ca albina" (IŞpŞp).

Dacă se taie înainte de îmbăierea ce urmează botezului creştin, unghiile se pun „în scăldătoare, pentru noroc" (IMvMv). De aceeaşi factură este introducerea unghiilor tăiate în sânul copilului (NGmGm). Atunci când nimic altceva nu se mai ştie despre utilitatea unghiilor, mama le strânge oricum undeva (IPşS, ITT, NZZ, VBzR), la un loc curat (IRgD, SSnS). Dacă nu se lipesc în ceară moale, unghiile se pun în sân să nu se piardă (BSoC), fiindcă norocul trebuie păstrat (VRbS) şi protejat: „li puni în hârtiuțî şi faci sămnu crucii, sî nu sî lipeascî ceva rău di copil" (BtCpCp). Spațiile specifice sunt la grindă (IDbDb), „sub streaşină" (ICpB), în *sâpit* (IVlVl) sau după icoană (BtVdB, GCzB, IBvBv). Unghiile se află în siguranță şi când sunt aruncate pe casă, cu tot cu părul din *moț* (IMnMn, NMdMd).

Nici când nu sunt păstrate unghiile nu au o finalitate aleatorie: naşa „le pune în palmă şi le suflă de pe palmă, că le găseşte pe ceia lume" (ITgC). Gestul creştin protejează drumul: „le pune pe palmă, face cruce şi le aruncă" (ITgB). Copilul îşi va găsi unghiile în postexistență, datorită faptului că naşa le-a suflat din palma ei (NBrBr), uneori peste o icoană (BtVdB). O altă cale de acces către lumea de dincolo este familiară din alte segmente ale culturii tradiționale de pretutindeni: „Unghiile se dau în apă curată, curgătoare" (NTPr).

În acest moment ritual, finul primeşte o găină de la naşi (IDbDb, ISrH, ITgC, NBdBd, NBdP, NCCn, NPeT, NRcO, NŞŞ, NVnL, SHBr, SPB), haine (BtVdVd, ISrH, NCCn, NIcA) sau un dar oarecare (IBB, ILB, IMțMț, IMvMv, ISrSr, NSS, VRbS, VŞtB, VTR), bani (IDbDb, IScSc) pe piept (SHBr). Alteori darul este doar promis, *giuruit* (NPtPl), sub forma unui pui (IBP), a unui purcel sau miel (SSnS). Suprapunerea gestului ceremonial peste alte ritualuri precum *luatul din păr* sau *datul colacilor de botez* atrage un dar mai mare. Naşii dau un cârlan (NPeT) sau un purcel (BtVdB).

III. 13. Luatul din păr

În cele mai multe localităţi din Moldova, părul copilului este tăiat prima oară, în mod simbolic, la vârsta de un an, concomitent cu aducerea colacilor pentru naşi. Ulterior, părinţii pot tunde în mod uniform podoaba capilară a pruncului, preferabil în ziua de Sfântul Toader (BMtMt), pentru a creşte bogat. Asocierea cu părul cailor specifici pentru figura biblică, face ca părinţii să fixeze data pentru primul tuns chiar de sărbătoarea Sfântului Toader, să crească părul frumos (IPlB). O altă alegere ţine cont de zilele săptămânii:duminica (BŞtcmR), „în zi de frupt, sâmbăta mai cu samă" (IŢgŢg).

Alteori, părul se taie până în 40 de zile de la naştere (BLpLp, BtCuM, BtSlD, IRgRg, NFF, NSBj, NStT, VOlOl), înainte de scălduşcă (NSS), la aproape o lună după botez (BBlBl, BPjPj, BUU, IPrPr, NZZ), la trei (IHO, NIcA) – patru luni (BMtMt), la un an jumătate (BDmDm, VrBPr), după doi ani (GCnCn, GCzFv, VGvO) sau chiar când împlineşte copilul trei ani (GNP, SHR).

Practica de scurtare a părului este denumită *luat din păr* (numeroase localităţi), *luari di păr* (GGT), *luatul din moţ* (BDrDr, BGlM, GCoCo, GMvMv, GTvTv, IRgD, ITtTt, NCCn, NTPr, SHB, VrShB). Se mai spune că naşa îi *taie moţul* (BtGeD, BtŞtŞt, GCC, GCzCzv, IMşMş, IMţMţ, ISC, ISdSd, IŞpH, ITgC, NGnGn, NStSt, NVA, SLS, SRB, SURs), *îi retează ţuchii* (BtCnCn) sau *ciuchii* (BtCuA, BtGeA, BtRpR, BtRţC, IHHm, IHO, IMsMs, IRgRg, IVsVs, NBgT, SDbDb). Pe lângă substantivul *ţuchi* există şi verbul *a ţuchi* (BtSlD, BtSlSl), ca variantă fonetică de la *a ciuchi* (BtŞnŞn), care defineşte acţiunea rituală. În aceeaşi sferă semnatică se află şi formula „Îi chişcă din păr" (NIcA, VTR), sugerând o tăiere parţială, a unor şuviţe. *Rătezul părului* (BVGd, GCnCn, ICsCz, IPiB, SFnFn, SHBr, SHH, SHR, SHrHs, SMhPm, SPtPt, SVjVj, VGC, VZrZr, VrPP) sau *retezatul* (BtII) constituie un alt nume pentru ceremonialul de agregare a copilului în comunitate.

În afara naşului de botez, acest ritual poate fi înfăptuit doar de un om luat ca *naş de păr* (GBaBa, GBhBh, GCC, GCoCo, GCzB, GCzCzv, GGrGr, GMnMn, GMtMt, GNP, GPP, SPsA). Acesta „devine cumătru şi el" (GGhGh) şi „îţ faci cumătri mai mulţi" (GCzB). Momentul este marcat şi prin copturi (BMcMc, BVGd), fiindcă acum se dau *colacii de păr* (GCzCzv, GMvMv, NZZ, VrMM, VrSvD), care uneori au alt destinatar decât naşul de botez. În cazul în care ritul este nesocotit şi părul copilului se scurtează prima dată de către altcineva decât naşul, pruncul „are parte de foc" (VPrPr) în viaţă, va suferi de pe urma incendiilor sau arsurilor.

Modalitatea de prelevare a firelor de păr de pe capul copilului este unitară la nivelul Moldovei. Naşul sau naşa taie patru şuviţe de păr, descriind semnul crucii. Mai întâi se iau câteva fire de pe frunte, apoi de la ceafă, pe urmă de pe lateralele calotei şi toate se fixează pe un ban cu ceară (majoritatea localităţilor).

Atunci când situaţia materială permite, se foloseşte un ban de argint (BŞtcmR, BtDaE, BtGeA, BtRpR, GCţCţ, ISdSd, NZZ, VMlMl, VTvS), altădată pe *un pităcel* (VMSc). Uneori se folosesc două monede pentru a prinde între ele ceara cu firele de păr (BDmDm, VTvS, SPtPt) sau câte o monedă pentru fiecare dintre cele patru şuviţe (BBsA, BOO, BPtG, GMnMn, GSvSv, NZZ, VrBlI, VrMM, VrRŞ, VrTtBv, VrVVş). Copilul este aşezat pe un prosop la lumina din faţa ferestrei (NZZ) sau pe darurile aduse de naşi pentru această ocazie (BtII, VrSvD). În afară de ceară se mai foloseşte o hârtie pentru colectarea firelor de păr (BtRsRs, BtRţC, BtVdB, GCzB, NBrBr, NDV), un ziar (BtDnDn), o batistă (VrVVş), cârpă (NDlDl) sau un cocoloş de pâine (VBcB). Alteori în legătură se prinde alături de păr nişte zahăr (IPrPr, IRgRg, NDV), pâine (BtDnDn, IPrPr), sare (BtDnDn) şi busuioc (NDV), cu evidente funcţii magice.

Naşii dăruiesc finului o oaie (GCzCzv, GMnMn, GPP, VrRRţ), un purcel (BtVdB), o pasăre (ICsCz, IHO, IPşS), adică o raţă (BtVdB), un puişor (NUU) sau o găină (NBgT), pentru a avea noroc în creşterea păsărilor (NUU). Se mai dă o strachină de făină (NPeT), un dar (BtDbB, BtGeD, SLS, SPtPt, SVtVg, VŞtB, VTR, VRbS) ce poate consta într-un un rând de haine (BCşCş, BDrS, BŞtcmR, BtII, GCzCzv, GMvMv, GTcTc, IMsMs, NBgT, NBgV, NIcA, NZZ, SPtPt, SRB, SVjVj, SVtVg, VrBlBl) sau în bani (BtII, GTcTc, IPşS, SRB, VrBlI). Alteori „i se promite ceva copilului” (NGnC), „naşa giuruieşte o puicuţî” (NGmGm), „făgăduieşte un dar” (NGnGn).

Părul din *moţ* reprezintă norocul copilului (IPşS, VRbS) şi aceasta justifică precauţia faţă de pierderea lui: „presai perişoru cu unghiili sî nu mai disparî din casa aceia – acela-i norocu lui pi viaţî” (BtII). El trebuie păstrat obligatoriu de către mamă în locuri precum grinda (BtII, NMdH), numită şi *podeală* (VrShB), după oglindă (IMşMş), în sfeşnic (VRbS), la icoană (BtVdB, ICiCi, IPrPr, ISdSd, NDlDl) sau într-o ladă (IUM). Uneori părul se ţine în acelaşi loc cu bontul ombilical al copilului (BtII, BtPlPl, VrSvD). Aşezarea în ceară previne tocmai pierderea firelor de păr, care aduc noroc copilului (BtGeD, VTR) atâta timp cât sunt în casă. Practica îndeplinită de naş are o funcţie nu numai estetică, de a stimula creşterea părului, ci şi augurală. Dacă părul este tăiat de naşi copilul va avea noroc (BtDbB, VBcBc, VrTtBv). Aruncarea peste casă a bucăţii de ceară cu unghii şi păr (IMnMn, NMdMd) nu înstrăinează materia organică purtătoare de vitalitate magică, doar o face inaccesibilă planului profan. Mai rar, şuviţa tăiată de naşi se dă pe o apă curgătoare (BMtMt).

Pe un prim nivel al explicaţiei, se spune că naşul trebuie să tundă primul părul copilului, fiindcă îi va creşte frumos ulterior (BLpLp, BŞtcmR, BtCuM, IBP, IMcMc, IPiB, NBgV, NII, NIR, NPeT, NPtPv, NZZ, SFnFn, SMhPm, SMM, SPlC, VAP, VBcBc, VOlOl, VVşVş, VrBdBs, VrPfPf). În acelaşi scop, banul cu şuviţe lipite de el se îngroapă la rădăcina unui pom (GBhBh, SVtVg), un măr (SVmVm), „să crească părul lung ca pomul şi des” (SPnPn). Răchita în

care se lasă smocul făcut din şuviţe are înrâurire asupra părului (IVsVs, NDlRg, NDV, NGnC, NGmGm), care va creşte precum specia de salcie în cauză. Şi ramurile flexibile folosite în gospodărie pot influenţa dezvoltarea capilară: „naşa ia din păr şi din unghii, le pune într-o cârpă legate şi o pune în rostul gardului, ca să crească părul repede ca nuiaua" (NDlDl). Alteori, şuviţele se lasă într-un arbore oarecare: „pune păru într-un copac, să crească cu copacu" (SRB) şi „uşor" (NTPr), repede precum se înalţă planta lemnoasă.

Nu numai bogăţia coroanei arboricole este preluată magic, ci întreaga vitalitate a copacului roditor: „pune părul la un pom ca să crească [şi] copilul repede ca pomul" (NBţG). Pomul altoit transmite pruncului o forţă nobilă: „părul şi unghiile se duc la o hultoană, se-ngroapă la rădăcina hultoanii, ca să crească [şi] copilul ca hultoana" (NŢŢj). De altfel, imediat după tăierea *moţului*, naşul aşază pe capul copilului o pălărie, ori un tulpan la fetiţă (SDC), un batic sau lână de oaie, „să nu fie copilul chel" (SUlL), ceea ce subliniază grija pentru podoaba capilară a viitorului adult. În special fetele au nevoie, din raţiuni maritale, de un păr frumos şi de aceea, ritul este mai ferm pentru ele: „la fete naşa tunde părul ca să crească mai des" (SSvSv), „la fete vine naşul şi îi retează părul" (SHBr), „băiatului îi taie părul naşa de botez, fetei i se găseşte altă nană" (GBaBa).

Atunci când se intenţionează acumularea unei averi în vite, părul se pune împreună cu unghiile în ocolul vacilor (ISL, ITnS, NStT, VBcB, VRbD), într-o balegă (ICiCi, IRR, IRgRg) care, totodată, va face părul copilului să crească bogat (BtLL, IPşB, IŢgŢg, VDmV), lung precum „coada vacii" (IŢuŢu). Ca şi unghiile, părul poate atrage o dezvoltare intelectuală a copilului, dorită de părinţi: „păru îl puni în cearî ş-ăl zvârli la o şcoală însămnatî" (ITnTn).

O altă valoare a părului crescut anterior naşterii este cea de anticipare a viitorului chiar prin confruntarea copilului cu *moţul* propriu. Părul se păstrează în afara câmpului vizual al copilului până la un an (BPjPj), doi (GGhGh, VrVV) trei (BBsA, BBuB), cinci (BtPlPl) sau şapte (BtDnDn, SŞM) ani. „Ţâi pânî cunoaşti el şi-i arăţi" (GBcH), adică atunci când e mare (BDfC, BPtG, BtDaE, BtRpR, GCvCv, GŢŢ, NBrBr, NSBj, VrSR), „când creşte" copilul (BtGeA, GCzB, NBhBh, NMdH, VMSc). Condiţia fundamentală pentru reuşita practicii divinatorii este ca pruncul să vorbească, pentru că el identifică proveniența şuviţelor: „când încep a vorghi, le arăţi di ci e păru şi zice că la aceea are noroc" (VTvS), „când îi mare i-l arată, să vadă la ce are el noroc" (NStSt). Păstrarea părului are astfel o motivaţie clară: „ca sî vadî mama la ci ari noroc acel băiet" (VRGi), „sî vez în ci ari el noroc" (BtPlPl). „Când vorbeşti, îl întrebi di ci păr este şi de ce animal spune că este are noroc pe lume" (NIcA), „i-l araţi copchilulu când vorgheşti sî vadî di ci spuni, di oai, di câni, di caprî, di vacî" (VrBlI), „di ci spuni că-i, di aceea ari noroc" (VrBlI), „de aceea are parte copilul" (BPjPj). Animalul „bănuit" de prunc indică specia care va fi crescută cu

spor de copil în viaţa lui (BBsA, BBuB, BDfC, BPtG, BtDaE, BtGeA, BtPlPl, BtRpR, GCvCv, NBhBh, NMdH, NSBj, SZC, VBzBz, VCsPt, VGvGv, VIvPg, VMSc, VrMM, VrSR, VrSvR, VrVV, VrVVş). Revelarea părului de bebeluş către copilul de peste ani, atunci când îşi pierde funcţiile magice, păstrează ideea şansei înnăscute: „Îl ţine până târziu să vadă norocu lui" (VrTCl).

O asemănare cu bontul ombilical constituie gestul de dezlegare cu funcţie magică:, „când copilu e marişor, îi dă sî disfacî bani din cearî, ca sî fii îndemânatic la lucru" (SPtPt), el scoate unghiile şi părul din amestecul cu ceară şi „le spune fiecare ce sânt" (BtPlPl). Cu moneda îşi cumpără ceva (GBhBh) şi i se urează să aibă spor în bani toată viaţa (BtII).

Utilizarea părului poate avea şi un scop taumaturgic datorită energiei numinoase a părului: „îi bun di lichiturî, îl afumi" (BDmDm). Mama păstrează şuviţele pentru a-l afuma pe copil şi împotriva spamei şi a deochiului (NZZ).

III. 14. Viitoarea meserie

Copilul are puterea de a anticipa şi ocupaţia cu care îşi va câştiga existenţa. În acest scop, el este confruntat de către părinţi sau naşi cu obiecte se simbolizează meseriile. Momentul în care pruncul trebuie să facă alegerea revelatorie variază în spaţiul moldovenesc.

Cel mai devreme, nou-născutului i se dă la îndemână un creion, un caiet şi un ou, o dată cu îmbăierea lehuzei, la opt zile după naştere. Copilul este introdus în baie alături de mamă şi ceea ce va prinde în mână arată ocupaţia sa din viitor (BBL). Şi în scăldătoarea de după botez i se pun obiecte variate – „pe ce pune mâna, meseria aceea o alege" (BBzBz). Tot acum „se pun în faţa copilului mai multe obiecte şi pe care pune mâna întâi, acea meserie va îndrăgi" (VMlMl). Momentul coincide cu cumătria, în cadrul căreia i se dă copilului să aleagă de pe o tavă dintre creion, ciocan şi pieptene (NVnVn). Mai târziu, „la câteva luni, i se pun câteva obiecte în faţă, creion, carte, şurub, ciocan, verighetă, bani. Dacă pune prima dată mâna pe carte va fi om învăţat" (SSaP). O dată cu dobândirea capacităţilor motorii, copilul umblă pe jos prin casă, iar primul obiect pe care îl găseşte şi îl apucă dezvăluie viitoarea sa îndeletnicire (BDrS), „Când începe să se joace apucă ori fiere, ori ciocan, ori cărţi" (NCCn). În încercarea de a influenţa pozitiv viaţa copilului, mama pune pe jos unelte de tâmplărie, un ac sau un caiet (BtII).

Un moment prielnic pentru întrezărirea abilităţilor ce se vor dezvolta îl reprezintă primii paşi (GCC, NBdD, NRcO, NŞŞ, SMoA). Când începe să meargă copilul i se pun după uşă (BDmDm, IBB, NDlDl), unde stă mătura (GMvMv), pe prag (NMdMd), pe un scaun (NChB) sau pe masă (NBdD) următoarele combinaţii de instrumente şi lucruri cu putere de simbol: „săcure, mătură, lingură, cuţit, caiet, pahar" (BDmDm), „creion, caiet" (GMvMv), „un creion, o carti, o foarfecă" (IBB), „carte, o farfurie, zahăr, lemn, cărbune"

(NBdD), „creion, carte, ciocan" (NChB), „perie, cheptine, mătura" (NDlDl), „o cărticică, un plumb, ac, ață, ciocan" (NMdMd), „carte, bardă" (NBhBh). Obiectele se pun, alteori, în calea copilului (BMtR, IMsMs, VRR), pentru a-i stimula dorința de a merge. Ce îi atrage atenția de prima dată şi este ridicat în mână de prunc va deveni, în viitor, foarte familiar copilului din punct de vedere profesional: „aceia aratî ce-ari sî facî el în viață" (BtGeA), „di aceea ari sî s-apuci în viață" (BtRpR), „pi ci puni mâna întâi, zâci cî la meseria aceea ari sî aibî trageri di inimă" (BtŞnŞn), „la care se întinde el cu mâna întâi, la aceea are noroc şi va îndrăgi" (BCV), „pi creion, zâci cî ari sî cie învățat, pi vreo unealtî di plugar, ari sî cii agricultor bun şî tot aşa" (NŞŞ). Sunt posibile şi prefigurările negative: „perie – are noroc la gite. Dacă pune mâna pe cheptine şi mătură, nu pre-i noroc bun" (NDlDl).

La prima scurtare a unghiilor (NIS) sau după momentul de *tăiere a moțului*, la vârsta de un an, (BCV, BDrDr, BDrS, BLO, BOH, BŞtcmR, BtBB, BtGeD, BtMiMi, BtRpR, GBhBh, GMtMt, GPcPc, IHH, IMşMş, IPşB, ISC, IScSc, NCsM, NGnGn, NSgV, NStT, SBzBz, SDhDhM, SFnFn, SSdSd, VVoA, VrTCl, VrTtBv) i se pun în față copilului unelte (BBuB, BHrHr, BLO, BLPr, BSoC, GCzFn), precum ciocanul (BOH, BŞtcmR, BtŞnŞn, ISrB, IŞpŞp, ITtTt, IUM, NGnGn, NPpB, SDbDb, SDhDhM, SMoMo, SSdSd, SZC, VrTtBv), toporul (ISrB), barda (IŞpŞp), sapa (VrBdBs), mistria (BtŞnŞn), cleştele (BtGeA, IŞpŞp, NGnGn, NPpB, SDhDhM, SLS, SSdSd), acul (BtUțS, IRgRg, ISrB, SMoMo, SŞM, VCsPt, VPT, VrTtBv), suveica (VrTtBv), foarfecele (BtGeA, NGnGn, SBzBz, VAP, VCsPt, VPT), pieptenele (GCzFv, IRgRg), rindeaua (SSdSd) sau gealăul (SBzBz), o scândură (VrTtBv), şurubelnița (SVaVa), inele (NGnGn), chei (NGnGn), cuțitul (GCzFv, ITtTt, SLS), biciul (GPcPc, SŞM) sau pistolul (ISrB). Ocupațiile intelectuale nu sunt omise, copilul găseşte aranjate o carte (BOH, BtŞnŞn, GCzFn, GPcPc, IRgRg, ITtTt, IUM, NGnGn, SDhDhM, SLS, SMoMo, SVaVa, VCsPt, VPT, VrBdBs, VrTtBv), un caiet (GCzFv), creion (BtGeA, GCzFv, ISrB, IŞpŞp, ITtTt, IUM, SBzBz, SSdSd, SVaVa, VPT, VrBdBs), condei (BtŞnŞn, NGnGn) sau stilou (BtUțS), un fluier (SZC), un flaut (SŞM), culori (NGnGn), dar şi sugestii vicioase: pahar (SMoMo), o sticlă (VrTtBv), oglindă (GCzFv, IRgRg, SŞM). Oul (BBsA, GCzFv), pâinea (BBsA), colacii (BBsA), orezul (VrBdBs) şi banii (BtUțS, IŞpŞp) apar, de asemenea, în seria de obiecte selectate pentru copil. Lucrurile sunt puse pe o farfurie (BtLC, NIS, SAA, SHR) sau pe tavă (BDrDr, BOH, BŞtcmR, BtGeD, BtŞnŞn, GTcTc, IHH, IHHm, ITtTt, NBdBd, SFnFn, SHB, SPP, SSdSd, SŞM, SUlUl, VPT), numită şi *tabla* (BtGeA, IŞpH, VIvPg), în jurul copilului (VICş), pe masă (BHrHr, GCzB, IEB, SZC, VMlL), pe geam (VCsPt), în pragul uşii (GCzFn) sau după uşă (GCzB, SLS, VrBdBs).

Mulțimea obiectelor este formată după specificul sexului pe care îl are copilul: „sî puni un creion, o mreajî, o coasî, o sapî, la băieți, iar la fete un ac, un

creion, o bucatî di pânzî curatî şi ei trebuie să aleagă" (BOrOr). Decodarea opțiunii ține de evidență: „punei condei, carte, sî fie bun la şcoală, lucruri din casî, sî fie casnic, alte unelte şî vezi ci-i placi mai mult" (BtCnCn), „dacă pune mâna pe carte înseamnă că va fi învățat, pe fluier, cioban" (BtII), „la care se va trage, la acela va avea drag. Dacă va trage spre carte, va învăța, dacă spre sapă, va săpa" (VGvO), „dacî lua oglinda, nu era aşa ghini, era sî cie iubareț tari" (SŞM).

Înțărcatul reprezintă un ultim moment de cotitură din faza postliminară a obiceiurilor de naştere şi poate dezvălui, în acelaşi timp, parcursul vieții ce stă să înceapă. După uşă (BHB, BPtG, BVL, BtVdB, GBcH, GCoCo, IȚgȚg, VDeV, VȘtCț, VrSR, VrVV, VrVVş) ori chiar sub mătura din spatele uşii (GCvCv, VrTG), în prag (BMtMt), într-un colț al casei (VrPfPf), pe masă (VrBPr), în calea copilului (GCțCț, GNP, VCC), pe o hârtie (BtRsRs) sau pe o tavă (GBaBa, VIvIv), sunt aranjate, la întreruperea alăptării (GBşP, GCzCzv, GCțCț, GCvCv, GSS, ICsC, IMşMş, VRbD, VrBlBl, VrPP), următoarele obiecte care să-i atragă atenția: „cărți, creioane, cuțit, foarfec, ouă, pâine, bani, ciocan, cleşte" (BHB), „creion, foarfece, carte, pâine, zahăr" (BPtG), „un ou, o carte, foarfece, ac, ață, secure" (BMtMt), „stilou, carte, cleşte" (BVL), „un ou, băliguțî di vacî, topor, ciocan, săciri, coasă" (BtVdB), „un caiet, un creion, un ou" (GBaBa), „carte, creion, ou" (GBcH), „crion, carte, hârtie scrisă, ou, vin, zahăr, bomboane şi pâine" (GCțCț), „bomboane, un ou, păr de porc, pene de găină, o carte" (GCvCv), „carte, cuțit, creion, bani, un inel" (GTvTv), „bâtă, carte, ciocane" (ICsC), „carte, creion, ou, un pahar cu apî, oglindî" (GGhN), „ciocan, creion, carte, fus" (IHHm), „caiet, creion, bani, ou" (IȚgȚg), „carte, creion, zahăr ori lopată" (VCC), „cărți, instrumente şi diferite scule" (VDeV), „oglindă, creion, ou, zahăr, pâine" (VȘtCț), „îi pui într-un loc carte, mâncare, un creion, ciocan" (VTvS), „oglindă, creion, o sculă, ou şi pe ce va pune mâna întâi aceea va deveni în viață – creion, cărturar, ou, mâncăcios, oglindă, fudul, sculă, meseriaş" (VȘtB), „carte, creion, cleşte, ciocan" (VrBPr), „carte, creion, ouă, zahăr, bani" (VrPfPf), „foarfece, ciocan, cuțit, ou, lapte, zahăr, mere, carte, stilou" (VrSR), „carte, ou, creion, covrig, pahar cu vin" (VrVVş).

Finalitatea este unică pentru toate variantele obiceiului: „la ce trage el prima dară, la aceea are noroc" (VrVV). Aceste lucruri îi sunt arătate înainte de masă (BtRsRs), iar prima alegere a copilului prevesteşte cu precizie ocupația de mai târziu. Prezența alimentelor printre simbolurile ocupaționale capătă valoare metaforică, „la ce trage – aşa va fi viața lui" (GCțCț), şi vizează în acelaşi timp o substituire a laptelui matern.

Trecerea dintre ani reprezintă un context temporal propice pentru divinații, iar prefigurarea meseriei alese de copil nu este uitată. Pruncul este

confruntat la Anul Nou cu obiecte emblematice (NMdMd, SHM). Pentru el se pun în prag o carte, stilou, ac şi aţă, dacă e fetiţă, ciocanul pentru băiat (NMdH).

Există, de asemenea, convingerea că jucăriile preferate sugerează meseria pe care o va alege copilul, fie că acestea sunt replici miniaturale ale unor obiecte cu funcţie practică, fie că reprezintă unelte propriu-zise. Observarea copilului revelează chemarea lui de mai târziu (BBsA, BtAB, BtCuA, BtLL, BtRţC, GCU, ICpB, IPşB, ITnS, NBhI, NCnV, NRcRc, NŞG, NŞŞ, NVA, SCP, SDM, SFrO, SFoO, SFoŢ, SMM, SPnG, SStSt, SŞTm, SVvVv, VPuC).

III. 15. Înţărcarea

Timpul menit alăptării variază între nouă luni şi un an (cele mai multe localităţi). Atunci când este aleasă varianta alăptării timp de nouă luni, se invocă simetria temporală cu perioada graviditătii (IŞpŞp). Mai rar, copiii se înţarcă la câteva luni după ce împlinesc un an (BOrOr, BLPr, BPtF, BtCpCp, BtDaE, BtDbB, BtSmR, GBşP, GCnCn, GŢŢ, ICrCr, IGjGj, IHlHl, IHHm, IPşS, ISC, IŢgŢg, NBdD, NBtB, NChCh, NGnC, NIS, NPpB, NVnL, NVnVn, SHH, SHR, VBzBz, VCsPt, VMSc, VRR, VTvS, VrBPr, VrVV), la un an jumătate (BBzBz, BOnTţ, BVL, BtCoCo, BtMiC, BtŞnŞn, BtVlVl, GBcH, GGT, GGrGr, GMvMv, GPP, GRR, IBtM, ICuB, IMşMş, IMţB, IRR, ISL, ISrB, ITgB, NBdP, NZT, SAA, SBsBs, SDaO, SDhDhM, SSaP, SVvVv, VPuC, VrBdBs) sau doi ani de la naştere (BtMiR, IBvBv, ICiCi, IMvMv, ISrH, ISrSr, ITT, NŢŢ, SFmFm, SPoPo, SUlUl, VGC, VRV). O perioadă mai scurtă pune în pericol sănătatea copilului, care „nu are putere" destulă (BBlBl), rămâne mititel (BCbV, BDrDr, BPjB, BtDbDb, BtŞtŞt, GCţCo, GPP, IBlM, ICuCu, IEB, IMsMs, VAP), *îmbrâncă* (IPşS) şi nu poate merge bine (BCşCş). De aceea, alăptarea nu încetează până când copilul îşi poate menţine singur echilibrul şi se deplasează (BCbV, BCşCş, BLO, BOO, BPjPj, BPtG, BŞtcmB, GMnMn, ICsC, ISnS, ITgBz, NBdT, NIcA, NPtPl, SBtBt, SPlC).

O prelungire peste limita obişnuită atrage o alterare a capacităţilor intelectuale, după convingerile populare. Pruncul nu poate învaţa carte (BBL, BBlBl, BMtMt, BOnB, BŞtcmB, BtDaE, BtRpR, BtŞŞ, BtŞnŞn, GCdCd, GGG, GGhGh, GGrGr, IHH, IMsMs, NBgT, NBhI, NPeT, SSdSd, VBcBc, VRGi, VrTCl), e greu de cap (BPjBs, BVGd, GCzFn, IMnMn, IRgD, IRR, ITgC, ITnS, NBtN, NIS, NŢŢj, NUU, NZT, VMlL, VRbS, VTvS, VrBPr, VrBlBl), nu mai judecă (IIA), „n-ari ţineri di minti" (NŞŞ), se prosteşte (numeroase localităţi). Pe de altă parte, înţărcarea între nouă luni şi un an îl face să vorbească mai repede (BOO), să meargă în picioare curând (BOrOr) şi „sî aibî cap bun pintru învăţăturî" (BtGeA).

O altă coordonată temporală cere ca oprirea alăptării să se facă atunci când e luna este în creştere (IMţB) sau plină (BCşCş, NVA), „ca să meargă în

plin" (BPtG), „sî-i hii plinî viaţa di tăti cum îi plinî Sânta Lunî" (BtII). Se crede că alăptarea trebuie să dureze şase posturi, pentru a fi copilul voinic şi deştept (IVsVs). Înţărcarea nu se poate face, totuşi, în timpul postului mare (NBrBr) sau al altui post (NVA). Timpul destinat alăptării se raportează la perioada de restricţii alimentare, copilul este hrănit la sân „doi ani fără un post" (SHM). O zi considerată bună pentru înţărcat este joia (BtPlPl). Altă coordonată temporală are ca reper îngheţul apelor de toamna sau dezgheţul lor primăvara, înţărcatul fiind bine să se facă înainte de aceste modificări de temperatură (SBzBz).

Înlocuirea alimentaţiei cu lapte matern se face, la nivel magic, prin ascunderea unui ou după prag (BMcMc, ITtU) sau după uşă (BŞtcmB, BVGd, BtII, BtPlPl, BtVdB, GGhI, IBB, ICpP, IPbP, ISdSd, IUM, SBrM). „Când îl înţărci, pui un ou fiert la uşă, i-l arăţi şi şi-l ia: – Cum o uitat găina de oul acela, aşa să uite şi el de supt!" (BOO), „îi pui un ou după uşa tinzii, ca sî cie uşor ca oul şî sî uiti di ţâţî digrabî" (BtCnCn). Comparaţia între atitudinea găinii faţă de ou şi dorinţa de a mai suge laptele matern se întâlneşte adeseori (BtPlPl, ISdSd, VBzBz). Pragul casei capătă valoare metaforică în contextul obiceiului de a lăsa oul fiert pentru copil dincolo de tocul uşii: „Cum o trecut pragu, aşa sî uiti el di ţâţî!" (ITtU). O variantă de preparare a oului constă în coacerea lui în foc (SBrM).

Momentul în care pruncul ridică oul are repercusiuni în plan psihologic: „sî-l ie el sângurel cî uitî ţâţa" (IBB), „să-l iee de gios ca să uite digrabî" (IPbP), „el dă de ele şi uită di piept" (BVGd), „lua ou şî uita" (GBhBh). Alteori, practica de uşurare a înţărcării este combinată cu aflarea viitoarei meserii: „îi pune la uşă creion, carte, ou. Ce ia copilul în mână, aceea va face. Dacă ia ou uită ţâţa" (IPşS). O altă asociere se face cu alimente, precum biscuiţii şi bomboanele (BVGd), „ursul cu mămăligî cu brânzî" (BtPlPl) ori cu o balegă (BtSS, VBzBz), în virtutea aceluiaşi principiu: „cum o uitat baliga vaca, aşa sî uiti el di ţâţî!" (BtSS), „îi coci un ou ş-ăl pui pi-o bucat di baligî. Zâci: «Cum nu sî mai uitî vaca la baligî, aşa sî nu sî mai uiti copchilu la ţâţî şî cum nu sî uitî găina la ou, aşa sî uite copilu di ţâţî!»" (IPrPr).

Atunci când ritualul ascunderii s-a pierdut, copilul primeşte un ou fiert în mod direct, cu formula: „Cum uitî găina di ou, aşa sî uiti copchilul di ţâţî!" (BtCoCo). O modalitate intermediară de transmitere a oului este rostogolirea acestuia în calea copilului (BtVlVl). Puterea magică a măturatului este implicată, de asemenea: „mama mătură cu gunoiu spre uşă un ou. «Cum uit eu gunoiu, aşa să uiţi tu di ţâţî». Îl puni sî cauti ou" (IRgRg), „i se dădea un ou fiert de-a dura, la gunoi, unde era mătura" (VrSvR).

Mama trebuie să reziste la protestele copilului căruia nu i se mai permite să sugă, o realăptare fiind total nefastă. În toate localităţile investigate există convingerea că pruncul *întors de la ţâţă* deoache orice vede, chiar în mod fatal.

Copilul *va fi rău de ochi* (BBlBl, BCşCş, BtCuM, BtDaE, BtDnH, BtŞnŞn, ICpP, IMnMn, ISrB, ISrSr, ITgC, NBdBd, NDV, SFmFm, SPP, SRB, SŞM, SUlL, VTR) sau *la ochi* (BtAB, BtClP, BtDaB, BtII, BtVdB, BtVdVd, IBP, IMlMl, IŞpH, ITT, ITtTt, NDlDl, NPeT, NPtPl, SBzBz, SFoȚ), are ochi răi (BtBB, IBlM, IPbP, IPşS, NPşPş, SDhDhM, SFoO, SGlGl, SHBr, SMoMo, SPlC, SPtPt, SSjSj, SStSt, SVaVa, VTnTn, VrRŞ), „ci vedi în fața ochilor dioachi, omoarî" (BtCoCo). Atât oamenii cât şi animalele sunt vulnerabile în fața lui: „calu din ham chicî gios şî moari" (IPrPr).

Momentul de încetare a alăptării trebuie să fie, aşadar, definitiv: „Odată când ai spus cî l-ai înțărcat, sî hie înțărcat!" (BOO). Copilul întors de la țâță poate preveni efectul nefast asupra celor pe care îi vede prin conştientizarea puterii sale de a deochea: „dacî nu-ş aduci aminti di diochi, deodată îl pătundi" (BDrS), „trebu sî-ş aducî aminti" (IOO), „dacă-ş aduci aminti şî scuipî nu are nimic" (ITgC). Victima potențială trebuie să reacționeze şi ea în plan mental: „Dacî mergi pi drum sî ti-ntâlneşti cu unu di acesta cari ştii cî dioachi zâci: «Usturoi în ochii tăi!»" (NDV).

Un alt efect al revenirii la alăptare este faptul că pruncul va deveni mincinos (BtDbB, BtLC, BtVdVd, ICpP, IȚuȚu, NGmT, NGnGn, NPtD, NSBj). Ezitarea mamei în momentul înțărcării este înțeleasă ca o amăgire şi devine un model comportamental pentru pruncul *întors de la țâță*, care va încerca să păcălească la rându-i pe oricine.

CORPUS DE TEXTE

I. CANTECE DE LEAGAN

1

Haida liu-liu, aaa, a,
Haida nani cu mama,
Că mama te-a leagana,
Aaa, aaa, aaa, a,
Şî din gurî ţ-a cânta,
Aaa, aaa, aaa, a.

Reuseni – Suceava, Mg. 553, I, 16
Inf. Struţ V. Minodora, 62
Culeg. L.B. (1984)

2

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna
Şi din gurî ţ-a cânta,
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama, dormi uşor,
Cî mama te-a legăna
Şi din gurî ţ-a cânta,
Nani, nani, puişoru mami.

Certeşti – Galaţi, Mg. 574, I, 3
Inf. Pohrib C. Ecaterina, 56
Culeg. L.B. (1984)

3

Nani, nani, cu mama,
Cî mama te-a legăna
Şi din gurî ţ-a cânta:
/: Aaa, aaa, aaa, a! :/
Nani, nani, puişor,
Nani, nani, pui odor,
Nani, nani, îngeraş,
Puiu mami drăgălaş.
/: Aaa, aaa, aaa, a! :/
Nani, nani, puişor,
Sî creşti mari, mărişor!
/: Aaa, aaa, aaa, a! :/

Bivolari – Iaşi, Mg. 297, I, 20
Inf. Venţel Gr. Elena, 49
Culeg. L.B., L.C. (1978)

4

Nani, nani, puiu mami!
Nani, nani, dormi uşor,
Să creşti mare, mărişor,
Cî mama te-a legăna
Din guriţî ţi-a cânta,
Cu mâna ţâţî ţi-o da,
Cu picior te-a legăna!
Nani, nani, dormi uşor,
Haidi liu-liu, liu-liu, liu-liu, puişor!

Vlădeni – Frumuşica – Botoşani,
Mg. 307, I, 35
Inf. Baltaru V. Elena, 58
Culeg. I.H.C. (1978)

5

Hadi nani, puiu mami,
Cî mama va legăna,
Ţâţî dulci cî va da,
Puişori, hai cu mama, puişori,
Aaa, aaa, aaa, a!
Nani, nani, nani, na!
Dragu mami, puişor,
Dragi mami, îngeraş,
Cî mama va legăna,
Ţăţî dulci cî va da,
Puiu mami, pui.

Lungani – Lungani – Iaşi, Mg. 396, I, 6
Inf. Liţă N. Maria, 65
Culeg. Fl.B., V.B. (1979)

6

Nani, nani, nani, puişor,
Nani, nani sî ti-adorm,
Cî mama te-a legăna,
Şî ţâţâcî cî ţ-a da.
/: Nani, nani, puişor
Sî creşti mari şî uşor! :/

Cucuteni – Cucuteni – Iaşi,
Mg. 484, I, 2
Inf. Mihoc I. Maria, 81
Culeg. L.B. (1982)

7

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna, puiu mami,
/: Din gurî ţ-a cânta, :/
/: Din chicior te-a legăna :/
/: Şî din mânî ţ-a lucra. :/
Nani, nani, puiu mami,
Liu-liu, mamî,
Hai hăinuţa cu mămuţa,
Nani, nai!

Fărcăşeni – Iaşi, Mg. 407, I, 7
Inf. Ciobanu Gh. Eva, 80
Culeg. L.B., L.C. (1980)

8

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta.
Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama, somn uşor,
Nani, nani, puiu mami.

Strunga – Iaşi, Mg. 407, I, 10
Inf. Siminciuc Gh. Elisabeta, 45
Culeg. L.B., L.C. (1980)

9

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna,
Din guriţî ţ-a cânta,
Din picior te-a legăna.
Haida nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor.

Miletin – Botoşani, Mg. 493, I, 33
Inf. Pâslaru V. Maria, 56
Culeg. Fl.B., V.B. (1982)

10

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna,
Din guriţî ţ-a cânta,
Din picior te-a legăna.
Haida nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor.

Miletin – Botoşani, Mg. 493, I, 33
Inf. Pîslaru V. Maria, 56
Culeg. Fl.B., V.B. (1982)

11

Nani, nani cu mama,
Cî mama te-a legăna
Şi din gurî ţ-a cânta:
/: Aaa, aaa, aaa, a! :/
Nani, nani, puişor,
Nani, nani, pui odor,
Nani, nani, îngeraş,
Puiu mami drăgălaş.
/: Aaa, aaa, aaa, a! :/
Nani, nani, puişor,
Sî creşti mari, mărişor!
/: Aaa, aaa, aaa, a! :/

Bivolari – Iaşi, Mg. 297, I, 20
Inf. Venţel Gr. Elena, 49
Culeg. L.B., L.C. (1978)

12

Nani, nani, puiu mami,
Hadi, mamî şi mi-adoarmi,
Nani, nani, puiu mami,
Tot mama te-a legănat,
Cî mama nu te-o uitat,
Nani, nani, puiu mami,
Fata mami / băetu mami.

Movileni – Galaţi, Cs. 8, I, 5
Inf. Gheorghe G. Paraschiva, 69
Culeg. A.H. (2004)

13

/: Haina, haina cu mama, :/
/: Că mama te-a legăna. :/
/: Haina, haina cu mama, :/
Că mama te-a legăna,
Papă bună ţâi ţ-oi da.

/: Haina, haina, haina, na. :/

Hălăuceşti – Iaşi, Mg. 551, II, 79
Inf. Vîrgă Catrina, 71
Culeg. M.B. (1981)

14

Hadi nani, puişor,
Cî mama va legăna, *măi*
Ci/: Şî din gurî va cânta. :/
Ci Hadi nani, puişor,
Fă-ti un pic ca sî ti-adorm, *măi*
Şî din picior ti-oi legăna
Şî din gurî ţ-oi cânta. *măi*

Moţca- Iaşi, Mg. 342, I, 8
Inf. Haltan Agripina, 80
Culeg. L.C. (1979)

15

/: Nani, nani, puiu mami, :/
Dormi frumos, fetiţa mami,
Nani, nani, nani, na.
Dormi frumos, fetiţa mea,
Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna
Şî cu gura ţ-a cânta,
Haide nani, nani, na!

Schit – Neamţ, Mg. 350, I, 7
Inf. Cojocaru C. Elena, 54
Culeg. L.A. (1977)

16

Hadi nani, nani, puişor,
Vin la mama, puişor,
Craci, craci, crăcişor,
Vin la mama, puişor,
Cî mama va legăna,
Din guriţî va cînta,
Nani, nani, puiuşoru mami.
Nani, nani, nani,
Puişoru mami.
Cî mama va legăna,
Din guriţî va cânta,
Hadi nani, crăcişori.
Crăcişori, crăcişor,
Vin la mama, puişor!
Hadi nani, nani, nani,
Vin la mama, puişori,
Cî mama va legăna,
Din guriţî va cânta.
Hadi nani, hadi crăci-crăcişori,
Vin la mama, puişori!

Lungani – Iaşi, Mg. 396, I, 5
Inf. Liţă N. Maria, 65
Culeg. Fl.B., V.B. (1979)

17

Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, nani, na.
Hai năniţî cu mama,
/: Cî mama te-a legăna :/
/: Şî din gurî ţ-a cânta. :/
Hai năniţî cu mama!
Hai năniţî cu mamuţa,
S-aduc somnu cu căruţa.
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, nani, na.

Vlădeni Deal – Botoşani,
Mg. 485, I, 13
Inf. Timofte C. Ana, 48
Culeg. I.H.C. (1982)

18

Nani, nani, copilaş,
Nani, nani, nani, na.
Dragul mami copilaş,
Nani, nani, na.
/: Hai cu mama înlegănat,
Nani, nani, na. :/
Că mama te-a legăna,
Nani, nani, na,
Într-un vârf de păltinaş,
Nani, nani, na,
Are mama un legănaş,
Nani, nani, na.

Hălăuceşti – Iaşi, Mg. 551, II, 90
Inf. Vîrgă Catrina, 71
Culeg. M.B. (1981)

19

Haida nani, puiu mami,
Cî mama te-a legana

Şî din gurî ţ-a cânta.
Haida nani, nani, puişor,
Dormi cu mama somn uşor.
Haida nani, nani, na,
Cî mama te-a legana
Şî din gurî ţ-a cânta,
Şî ţ-a mai da ceava.

Udeşti – Suceava, Mg. 552, I, 23
Inf. Julinschi M. Emilia, 58
Culeg. L.B. (1984)

20

Nani, puiu mami,
Haida liu-liu cî mama,
Cî mama te-a legăna,
da$_1$*/:*Şî din gurî ţ-a cânta. :/*măi1*
Nani, nani, puiu mami,
Hai cu mama, ti-i culca.
da$_1$/:Cî mama ţi-a da ceva :/
/: Şî din gurî ţi-a cânta. :/*măi1*

Capu Câmpului – Suceava,
Mg. 634, I, 9
Inf. Prelucă L. Magdalina, 85
Culeg. L.C. (1987)

21

Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama-ncetişor,
Că mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta.
Nani, nani, puişor!

Deleni – Pârteştii de Jos – Suceava,
Mg. 377, I, 3
Inf. Strungaru Aurelia, 56
Culeg. V.B., Fl.B. (1978)

22

/: Nani, nani, puiu mami, :/
/: Cî mama te-a leagana,
Din guriţî ţ-a cânta. :/
Nani, nani, puişor,
Dragu mami îngerel,
Nani, nani, puişor,
Dragul mami, pruncuşor,
/: Cî mama te-a leagana
Şî ţăţăcî cî ţ-a da. :/

Zmeu – Iaşi, Mg. 393, I, 26
Inf. Muntenaş P. Anica, 63
Culeg. Fl.B., V.B. (1979)

23

/: Nani, nani, cu mama, :/
Ci cî Mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta.
Nani, nani, cu mama.
Hai liu-liu cu liu-liu, liu!
Finc-a vini şî tata
Şî te-a legăna şî el.

Tătărăşeni – Botoşani, Mg. 481, I, 5
Inf. Anghel I. Maria, 39
Culeg. Fl.B., V.B. (1982)

24

/: Hai liu-liuţî, puiu mami, :/
î Cî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta.
/: Hai liu-liuţî, pui di cuc, :/
/: Să ti las şî sî mă duc. :/

Arbore – Suceava, Mg. 376, I, 4
Inf. Irimescu Veronica, 82
Culeg. V.B., Fl.B. (1978)

25

/:. Hai liu-liu-liu-lea, .:/
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta:
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor,
Dormi, o, dormi, o, mititel!
/:. Hai liu-liu-liu-lea! .:/

Oţeleni – Iaşi, Mg. 444, I, 8
Inf. Ciobanu M. Miţa, 62
Culeg. L.B., L.C. (1981)

26

sî Hai na, hai na cu mama,
Cî mama te-a legăna, *măi*
Din ochi negri-a lăcrăma, *măi*
Hai na, hai na cu mama. *măi*

Bărticeşti – Neamţ, Mg. 408, I, 11
Inf. Fechet Gh. Maria, 78
Culeg. L.B., L.C. (1980)

27

Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, pui di curcî,
Eu ti legân, tu ti culcî,
Nani, nani, pui di raţî, *aaa*
Eu ti legân, tu te-aşazî,
Aaa cu mama, aaa!
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor,
Eu ti legân, tu s-adormi,
Aaa, aaa, pui di raţî,
Eu ti legân tu ti-aşazî.

Capu-Cîmpului – Suceava,
Mg. 633, I, 13
Inf. Şandru C. Garofa, 50
Culeg. L.C. (1987)

28

Aidi nani, cu mama,
/: Cî mama te-a legăna :/
Şî somn dulci cî ţ-a da.
/: Aidi nani, nani,
Nani, nani, nani! :/
Aidi peşti di mi-l creşti
Şî tu somn di mi-l adoarmi.
/:.Aidi nani, nani, .:/
Băieţălu mami!

Tulucești – Galaţi, Mg. 378, I, 13
Inf. Tanase V. Dumitra, 66
Culeg. Ş.P. (1976)

29

Nani, nani, puiul mami,
Nani, nani şi iar nani,
/: Hade nani cu mama,
Hade nani, draga mea. :/
Hade, peşte, şi mi-l creşte,
Şi tu, somn, de-i dă somn,
/: Hade nani, nani, na,
Hade liu-liu cu mama. :/

Movileni – Galaţi, Mg. 559, I, 24
Inf. Pachiţa Gh. Paraschiva, 50
Culeg. L.B., L.C. (1984)

30

Nani, nani, fata mami,
Cu chicioru te-am legănat(u),
Nani, nani, fata mami,
Haidea nani, nani,
Hai tu, ştiucî, di-l adoarmi,
Şî tu, peşti, di ni-l creşti,
Şî ni-l fă tu mari.
Haidea nani, fata mami,
Haidea, ştiucî, di ni-l culcî,
Şî tu, peşti, di ni-l creşti,
Şî ni-l fă fetiţî mari.

Bârseşti – Vrancea, Mg. 360, I, 5
Inf. Zbârciog Emilia, 50
Culeg. M.F. (1974)

31

ci Liu-liu, liu-liu, puiu mami,
ci Haidia nani, puiu mami,
Cu picioru îi ligăna
Şî din gurî ţi-i cânta.
ci Vino, ştiucî, di mi-l culcî
Şî tu, crap, di-l ia di cap.

Umbrăreşti – Galaţi, Mg. 547, I, 22
Inf. Zaharia V. Maria, 63
Culeg. L.C. (1983)

32

Hai liu-liu cu leagănu,
Până vine breabenu,
Haide, somn, de mi-l adormi
Şi tu, peşte, di mi-l creşte
Şi tu, raţă, ie-l în braţă
Şi tu, somn, de mi-l adormi.
/: Hai liu-liu cu leagănu. :/

Costeşti – Iaşi, Mg. 472, I, 18
Inf. Socaciu C. Maria, 45
Culeg. L.B., L.C. (1972)

33

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna
Şî în braţî te-a purta.
Vin tu, ştiucî, şî ni-l culcî
Şî tu, somn, vin' îl adoarmi,
/: Nani, nani, puiu mami, :/
Cî mama te-a legăna
Şî în braţî te-a purta.
Vin tu, peşti, şî ni-l creşti,

Şî tu, ştiucî, vin di-l culcî.
Nani, nani, puiu mami,
Vin tu, somn, di ni-l adoarmi,
Nani, nani, puiu mami.

Gohor – Galaţi, Mg. 508, I, 28
Inf. Sârghie S. Marița, 72
Culeg. L.B. (1983)

34

/: Liu-liu, liu-liu cu mama, :/
Cî mama te-a leagana,
/: Din guriţî ţ-a cânta :/
îI/: Şî ţâţucî cî ţ-a da :/
Ţ-a racori inima,
Liu-liu, liu-liu cu mama.
/: Liu-liu, liu-liu, pui di peşti, :/
/: Maica Precistî te-a creşti. :/

Grăniceşti – Suceava, Mg. 375, I, 33
Inf. Şuiu V. Floarea, 65
Culeg. V.B., Fl.B. (1978)

35

Haida liu-liu, puiu mami,
Haida liu-liu cu mama,
Cî mama te-a legăna
Şî ţâţucî-n gur' ţ-a da.
Mamuţa te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta,
Haida liu-liu, liu-liuţu.
Haida, haida, pui di peşti,
Sî ti poatî mama creşti.
Liu-liu, liu-liu, liu-liu, liu-liu.

Pârteştii de Jos - Suceava,
Mg. 376, I, 40
Inf. Strungaru Eufrosina, 82
Culeg. Fl.B., V.B. (1978)

36

Nani, nani, nani, na,
Nani, nani, cu mama,
Cî mama te-a legăna
Şî ţâţâcî cî ţ-a da,
Din guriţî ţ-a cânta.
Nani, nani, pui băiet,
Da' la ci te-i mâniet?
Nani, nani, nani, na,
Nani, nani, cu mama.
Nani, nani, pui di peşti,
Sî ti poatî mama creşti.
Nani, nani, pui di cuc,
Sî ti-adorm şî sî mă duc.
Nani, nani, pui băiet,
Da' la ci te-i mâniet?

Zmeu – Iaşi, Mg. 393, I, 16
Inf. Pavel I. Anica, 36
Culeg. Fl.B., V.B. (1979)

37

Nani, nani, puiu mami,
Aidea, doamni, di-l adoarmi,
Haidea, peşti, di niu-l creşti,
Haidea, ştiucî, di niu-l culcî,
Şî tu, raţî, di-l ia-n braţî.
Haidea nani, puiu mami.

Mănăstirea Caşin – Bacău,
Mg. 403, I, 10
Inf. Cristea Trandafira, 43
Culeg. L.B., L.C. (1980)

38

Haidi nani, puiu mamei,
Hai cu mama, pui adoarme.
Vin tu, peşti, de mi-l creşte,
Îngeraş de mi-l păzeşte.
Haide nani, puiu mami,
Nani, nani, hai adoarme!
Nani, nani, puiu mamei,
Hai cu mama, ti fac mare.
Haide nani, puiu mamei,
Nani, nani, hai adoarme!

Buciumi – Bacău, Mg. 411, I, 31
Inf. Sandu D. Catrina
Culeg. I.H.C. (1980)

39

/:. Nani, nani, puiu mami,. :/
i Aidi, curcî, di mi-l culcî,
Aidi, raţî, di-l învaţî
şî*I*/:Haidi, doamni, di-l adoarmi. :/

Caşin – Bacău, Mg. 403, I, 16
Inf. Băleanu V. Aguriţa, 64
Culeg. L.C. (1980)

40

Nani, nani, puiu mami,
Sî creşti mari, măricel,
Puiu mami, puişor.
Vino, raţî, şî-l ia-n braţî
Şî tu, ştiucî, di ni-l culcî
Şî tu, soamni, di-l adoarmi.

Furcenii Vechi – Galaţi, Cs. 13, II, 1
Inf. Podaru C. Elisabeta, 69
Culeg. A.H. (2006)

41

/: Nani, nani, puiu mami, :/
/: Haidea, doamne, de-l adoarme, :/
/: Haidea, peşte, de mi-l creşte, :/
/: Şi tu, ştiucă, de mi-l culcă. :/
/: Haidea, doamne, de-l adoarme, :/
/: Şi tu, floare, de-l fă mare. :/

Bârseşti – Vrancea, Mg. 360, I, 11
Inf. Ghimpu I. Victoria, 38
Culeg. M.F. (1974)

42

/: Hadi liu-liu, liu-liu, liu, :/
/: Hade liu-liu cu mama, :/
/: Că mama te-a legăna! :/
/: Hade liu-liu, liu-liu, liu! :/
Hade liu-liu, puişor,
Hade liu-liu, pui de peşte,
/: Să te poată mama creşte! :/
/: Hade liu-liu, liu-liu, liu! :/
/: Hade liu-liu, puişor, :/
/: Să fii mami de-ajutor. :/
/: Hade liu-liu, liu-liu, liu! :/
/: Hade liu-liu, pui de floare,
Să te vadă mama mare! :/

Băiceni – Botoşani, Mg. 306, I, 24
Inf. Chelariu P. Maria, 42
Culeg. I.H.C. (1978)

43

/: Nani, nani, puiu mami, :/
/: Că mama te-a legăna :/
/: Şi din gură ţi-a cânta, :/
Să creşti mare şi frumos
/: Ca on stejărel stufos. :/
Nani, nani, puişor,
/: A mamichi scump odor. :/

Mălini II (Suha) – Suceava,
Mg. 581, I, 3
Inf. Păşcănuţ V. Ioana, 66
Culeg. L.C. (1985)

44

Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, nani,
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta,
Nani, nani, puiu mami.
Sî creşti mari şî voinic,
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, nani.
Liu-liu, liu-liu, aida liu-liu
Cu mama, puiu mami,
Liu-liu, liu-liu, sî creşti mari,
Liu-liu, liu-liu, liu-liu, liu-liu.

Ruginoasa – Neamţ, Mg. 639, I, 32
Inf. Moisă N. Anica, 49
Culeg. L.B. (1988)

45

Nani, nani cu mama,
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî îţ cuvânta,
Nani, nani cu mama.
Cî mama te-a legăna,
Din gurî ţ-a cuvânta
Şi piept ţ-a da
Ca sî creşti la mama mari,
Sî ţâi, mamî, la bătrâneţî,
Nani, nani cu mama.

Vetrişoaia – Vaslui, Mg. 603, I, 52
Inf. Vîrlan P. Tudora, 75
Culeg. V.B. (1986)

46

Nani, nani, puiu mami,
Cu bunica o să facă şi naniţî.
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani cu bunica.
Ari mama o fatî mari,
/: Nani, nani, puişor, :/

Ari bunica o fată mari
Ş-o să crească ca o floari,
Nani, nani, puişor,
Nani, nani, draga mami,
Cea mai scumpî eşti dulci şî frumoasî.

Brăeşti – Botoşani, Mg. 478, I, 32
Inf. Soare T. Lucreția, 65
Culeg. Fl.B., V.B. (1982)

47

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legana
Fatî mari sî ti faci.
Nani, nani, puişor,
Io ț-aduc încetişor
Somnişor pentru copilaş frumuşăi,
Sî doarmî mai uşurei.
Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna
Şî norocu țî l-a da
Di la Dumnezău di sus.
Cî mama te-a creşti mari,
Sî ti faci fatî frumoasî,
Sî mergi pi la gioc ş-acasî,
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor,
Sî ai somn uşurel,
Nani, nani, puişor!

Tătărăşeni – Botoşani, Mg. 481, I, 9
Inf. Bradu Gh. Aneta, 62
Culeg. Fl.B., V.B. (1982)

48

/:Puiu mami, pui di curcî, :/
Hai cu mama şî ti culcî.
/:Hai cî mama te-a legăna :/
ăi$_2$/:Şî din gurî ț-a cânta. :/
ăi Te-a culca în leagân alb :/
ăi$_2$/:Şî ni te-a creşte cu drag. :/
ăi /: Să creşti mari şî frumos, :/
ăi$_2$/: Să fii țării de folos! :/
ai$_2$/:Să creşti mare şi voinic, :/
/: Roata plugului ridic. :/
ăi$_2$/:Nani, nani, dormi cu mama. :/

Drăgoieşti – Suceava, Mg. 363, I, 29
Inf. Niţan Gr. Eleonora, 48
Culeg. V.B. (1975)

49

ci Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor,
Haidi nani cu mama,
Că mama te-a legăna
Şî din gurî ț-a cânta,
Nani, nani, cu mama.
Hadi nani, puiu mami,
Să creşti mare şî frumos
Ca un trandafir frumos.
ci Haidi nani, puişor,
Nani, nani, puiu mami.

Cucuteni – Cucuteni – Iaşi,
Mg. 483, I, 28
Inf. Nițoaia V. Maria, 60
Culeg. L.B. (1982)

50

Nani, nani cu mama,
Cî mama te-a legăna
Şi din gură ț-a cânta,
Nani, nani, fata mami.
Sî creşti nantî şi frumoasă,
La guriți drăgostoasî,
Aaa, aaa, puiu mami.

Valea Glodului – Suceava,
Mg. 559, I, 10
Inf. Sumanaru V. Geta, 34
Culeg. L.B. (1984)

51

Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama somn uşor
ei Că mama te-o legăna
ei Şi din gurî ți-a cânta,
Să creşti mari şi voinic,
ei Să n-ai teamî di nimic,
Că mama vrea să te crească,
De reli să te ferească.

Poiana Mărului – Suceava,
Mg. 581, I, 12
Inf. Filimon Gh. Elisabeta, 42
Culeg. L.B., L.C. (1985)

52

/: Nani, nani, puişor, :/

Sî ti cresc eu marişor,
/: Sî hii mami di-agiutori :/
Nani, nani, pui di peşti,
/: Sî ti poatî mama creşti, :/
Sî ti legân cu picioru,
/: Cu mâna sî-ntorc fuioru. :/
/: Şî te-oi creşti marişor :/
Sî hii mami di-agiutor*i*.

Laura – Suceava, Mg. 329, I, 25
Inf. Gheorghiţă A. Victoria, 57
Culeg. V.B., Fl.B. (1978)

53

/: Nani, nani, puiu mami, :/
Nani, nani, pui di peşti,
Te-a puté mamuca creşti...
Nani, nani, puişor,
/: Să fii mami di-agiutori, :/
/: Di pi vatrî pi cuptiori. :/

Sucevița – Suceava, Mg. 332, I, 2
Inf. Torac S. Margareta, 51
Culeg. Fl.B., V.B. (1979)

54

Haida liu-liu cu mama(ri),
/: Cî mama te-a legăna :/ *ri*$_1$ *măi*$_2$
ha$_1$/: Şî te-a legăna frumosu, :/
Sî nu pchici din leagân gios(u).
h ai$_1$/: Puiu mami, pui di peşti, :/
Sî ti poatî mama creşti,
Sî faci treaba cu nădejdi.
hai/: Sî ti poatî creşti mari, :/
Te-oi trimeti cu cârlanii, :/
hai/: Tu de-a dura cu ciobanii, :/
Puiu mami, puiu mami.

Vicovu de Jos – Suceava,
Mg. 333, II, 54
Inf. Cîrstean Lucreția, 40
Culeg. Fl.B., V.B. (1969)

55

/: Haida liu-liu, puiu mami, :/
da$_1$/: Cî mama te-a ligana(ri) :/
Pânî ci îi creşti mari.
/: Haida liu-liu, puişoru, :/
/: Io ti legân şî tu dormiu, :/
/: Sî cii mami de-agiutoriu :/
/: Di pi laiţî pi cuptioriu. :/
/: Haida liu-liu, pui di peşti, :/
în$_1$/: Cî mama mari te-a creşti, /
/: Haida liu-liu, pui di domnu, :/
Io ti legân şî tu dormiu.

Straja – Suceava, Mg. 278, II, 63
Inf. Maria N. Bărbuță, 55
Culeg. I.H.C. (1977)

56

Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, dormi uşor,
Dormi acuma cât eşti mic,
/: Să creşti mari şî voinic. :/
Să creşti mândru, să creşti tari,
Pentru ţară aparari,
Să fii verdi la războiu,
Să scăpi ţara de nevoi,
Nani, nani, puiu mami.

Brehuieşti – Botoşani, Mg. 284, I, 8
Inf. Podaru C. Maria, 66
Culeg. L.B., L.C. (1978)

57

Ş-ai liu-liuţî cu mama,
ăi Cî mama te-a legăna
ăi$_2$/: Şî vai, mândro, ţ-a cânta, :/
î Ţ-a rupe inima.
Sî creşti mare şî voinic,
Roata plugului râdic.
ăi Sî creşti mare şî frumos,
Sî fii ţări di folos.

Drăgoieşti – Suceava, Mg. 363, I, 30
Inf. Cucu Eleonora, 35
Culeg. V.B. (1975)

58

Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama binişor,
Că mama te-o legăna,
Mare, mare te-a făcea.
Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama binişor.
Mare, mare te-oi făcea,
Pe urmă te-oi însura.

Hălăuceşti – Iaşi, Mg. 551, II, 111
Rusu Adriana, 37
Culeg. M.B. (1981)

59

Nani, nani, puiul mami,
Dormi cu mama cât eşti mic,
/: Să creşti mari şi voinic, :/
Să creşti mari, să creşti tari,
Pentru-a ţări apărari.
Mama ţi-a cânta duios,
Să creşti mari şi frumos
/: Şi la minte sănătos. :/

Dumbrava – Iaşi, Mg. 577, I, 23
Inf. Curca Gh. Natalia, 78
Culeg. L.C. (1984)

60

Nani, nani, fata mami,
Turturicî miticî,
Frumuşâcî,
Mărioara Ionicî,
Sî creşti mari şî voinicî,
Sî ti dea mama la şcoalî,
Sî ti fac-o profisoarî.
Hai liu-liu, liu-liu cu mamica.

Tătăruşi – Iaşi, Mg. 389, I, 1
Inf. Maranda D. Ionică, 59
Culeg. S.C., Fl.B., V.B. (1979)

61

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna
Şî mama te-a discânta,
Sî ti faci un viteaz mari,
Ca domnu Ştefan cel Mari.

Slobozia-Blăneasa – Galaţi,
Mg. 522, I, 20
Inf. Oancea H. Paraschiva, 78
Culeg. L.B. (1983)

62

Nani, nani, puiul mami,
Nani, nani, copilaş,
/: Dragul maicăi îngeraş. :/
Căci mama te-a legăna
Şî mama te-a căuta,
Să te faci un copil mare
Ca domnu Ştefan cel Mare.
Nani, nani, copilaş,
Dragul maicăi îngeraş,
Căci mama te-o căuta
Şi mama te-o îndrepta.

Gohor – Galaţi, Mg. 509, I, 9
Inf. Onica T. Mariţa, 60
Culeg. L.B. (1983)

63

/: Puiu mamai, pui di curcî, :/
Hai cu mama şî ti culcî.
/: Hai cî mama te-a legăna :/
ăi$_2$/: Şî din gurî ţ-a cânta. :/
ăi/: Te-a culca în leagăn alb :/
ăi$_2$/: Şî ni te-a creşti cu drag. :/
ăi$_1$*ăi*$_2$/:Să creşti mari şî frumos, :/
ăi$_2$/: Să fii ţării de folos! :/
ai$_2$/: Să creşti mare şi voinic, :/
/: Roata plugului ridic. :/
ăi$_2$ /: Nani, nani, dormi cu mama. :/

Drăgoieşti – Suceava, Mg. 363, I, 29
Inf. Niţan Gr. Eleonora, 48
Culeg. V.B. (1975)

64

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta.
Să creşti mari şî frumos,
Să fii ţării de folos.
Nani, nani, puişoru mami.
Pentru fete:
Nani, nani, fata mami,
Cî mama te-a legăna,
Să fii mari şî frumoasî
Şî la flăcăi drăgăstoasî.

Movileni – Iaşi, Mg. 621, I, 20
Inf. Copac M. Eleonora, 78
Culeg. L.C. (1987)

65

Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor,
Că mama te-a legăna
Şî mama te-a descânta.
Să fii vrednic şî voinic,
Să fii ţării de folos.

Bahna – Neamţ, Mg. 684, I, 1
Inf. Condurat I. Maria, 75
Culeg. L.B. (1989)

66

/: Nani, nani, liu-liu-liu, :/
Să creşti mare şi frumos,
Să fii ţării de folos!
Să creşti mare, măricel,
Să mi te faci pionier!
/: Liu-liu-liu, liu-liu-liu-liu, :/
Să creşti mare şi frumos
Şi să fii tot sănătos.
Să te duci cu oili
Pe câmpu cu fragili.
/: Liu-liu-liu, liu-liu-liu-liu, :/
Să te duci cu mieluşeii,
Pe câmpu cu ghiocei.
/: Liu-liu-liu, liu-liu-liu-liu. :/

Moldoveni – Neamţ, Mg.681, I, 1
Inf. Apostolache C. Anica, 60
Culeg. L.B. (1989)

67

Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama încetişor,
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani.
Nani, nani, puişor,
Eu îţ cânt ca tu s-adormi,
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, na.
Nani, nani, puişor,
Sî creşti mari, băiţăl,
Sî creşti mari lângî mini,
Sî mă bucur eu di tini!
Nani, nani, puişor,
Nani, nani, na.
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-oi cînta,
Sî creşti mari flăcăoaş
Şî cu dor di ţara ta.

Mogoşeşti-Siret – Iaşi, Mg.340, I, 16
Inf. Robu I. Cecilia, 44
Culeg. L.C. (1979)

68

Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama-ncetişor
Şi ti-i face mărişor
Să-i fii mami de ajutor,
Să o ajuţ la ogor
Şi la şcoală bunişor.
Să creşti mare şî voinic
Ca sî poţ a te lupta
Pentru scumpa ţara ta.

Pietrosu – Iaşi, Mg. 388, I, 37
Inf. Todirică Floarea, 56
Culeg. S.C., Fl.B., V.B (1979)

69

Nani, nani, puişor,
Mama ţ-a cânta cu dor,
Cî mama te-a legăna
Şî cu gura ţ-a cânta.
Ţ-a cânta din zî, din noapti,
S-auz ali mami şoapti.
Sî ti cresc, mamî, frumos,
Sî-i cii ţări di folos.
Ţ-a da mama cânticu,
Inima şî scuticu.
Ca sî creşti, mamî, tu mari,
S-aduci mami bucurii şî supărari.

Uda – Iaşi, Mg.387, I, 9
Inf. Juncă N. Mărioara, 39
Culeg. S.C., Fl.B., V.B. (1979)

70

/: Nani, nani, sî creşti mari, :/
Sî creşti mari, mărişor,
Sî-i hii mami di-agiutor.
Nani, nani, nanişor,
Dragu mami, puişor,
Nani, nani, nanişor,
Dragu mami, scump odor.
Haidi nani, nănişor,
Sî creşti mari, mărişor,
Sî-i hii mami de-agiutor,
Dragu mami, scump odor.
Sî ti duci cu oili,
Pi câmpu cu florili,
Sî ti duci cu vacili,
Pi câmpu cu fragili.
Vinî peşti di ni-l creşti
Şî tu somn di ni-l adormi!
Nani, nani, nanişor,

Dragu mami puişor.
Haidi nani, sî creşti mari,
C-ai sî mergi şî tu-n catani,
Ş-ai sî dormi pi patu armi,
Nu lângî ţâţuca mami;
Şî cu capu pi bainetî,
Nu ca la mama, pi pernî.
Haidi nani, nanişor,
/: Sî creşti mari, mărişor; :/
Sî hii mami de-agiutor.
Nani, nani, nanişor,
Dragu mami puişor.

Moara Nică – Suceava, Mg. 123, I, 3
Inf. Socoliuc Elena, 52
Culeg. L.C. (1972)

71

ci Haida nânî cu mama,
în Cî mama te-a leagana
Şî frumuşăl ţ-a cânta.
Haida liu-liu, liu-liuşor,
Doar ai creşti marişor,
Sî cii mami de-agiutori.
Haida liu-liu, liu-liu, lea,
Doar ai creşti ficior mari
/: Şî te-or lua la catani... :/

Straja – Suceava, Mg. 277, I, 1
Inf. Băimăcean I. Aglaia, 76
Culeg. I.H.C. (1977)

72

Haida nana, puişor,
Haida nana, pui di om,
Hada nana, na, nanuţ,
Pân ci-i creşti mai măruţ.
Ti-i da mama nănişor,
Pân ci-i creşti mărişoru
Şî-i hi mami di-agiutori.
Haida nana, na, nanuţ,
Pân ci-i creşti tu măruţă
Şî-i faci mami trebuţî,
Hada nana, nainanuţă.

Vicovu de Jos – Suceava, Mg. 334, I, 6
Inf. Şorodoc Eufrosina, 54
Culeg. Fl.B., V.B. (1969)

73

Haida liu-liu cu mama,
Ca sî ti poatî creşti mari
Sî aibî cini lucrari,
Sî ti poatî mama creşti
Şî sî am în tini nădejdi,
Ca sî ti cresc marişor,
Dragu mami, scump odor.

Bilca – Suceava, Mg. 334, I, 23
Inf. Brăilean Ana, 72
Culeg. Fl.B., V.B. (1969)

74

Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor
Ş-a mamuţî puişor,
Nani, nani, dormi uşor,
Cî mama tce-a legăna
Şî dgin gurî ţ-a cânta,
Mamuţa tce-a creştci mari
Şî tci-i duci cu cârlani,
Cu cârlani, cu oili
Şî ni-i creştci gitcili.
Nani, nani, pui di cuc,
Culcî-tci, cî eu ma duc
Ca sî fac, o, treburle,
Ca sî fac mâncările,
Ca sî mânântci taticu,
Cân a vini dgin paduri.
Nani, nani cu mama,
Haida liu-liu, aaa, a!

Stupca – Suceava, Mg. 367, I, 54
Inf. Buta Gr. Stela, 33
Culeg. V.B., Fl.B.

75

Nani, nani, puiu mami,
Mama ta te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta,
Sî creşti mari, sî fii tari,
Nani, nani, puiu mami.
Şî la treabî sî ai spor,
Sî fii mami di-ajutor.
Nani, nani, puiu mami.

Ştiubieni – Botoşani, Mg. 451, I, 29
Inf. Merticaru I. Margareta, 58
Culeg. Fl.B., V.B. (1981)

76

Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama, dormi uşor,
Că mama te-a legăna
Şi din gură ţi-a cânta.
Nani, nani, dormi uşor,
Să te faci voinic fecior,
Să fii mami di-ajutor,
Nani, nani, puişor!

Dorohoi – Botoşani, Mg. 480, I, 25
Inf. Alexa A. Daniela, 14
Culeg. Fl.B., V.B. (1982)

77

Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, draga mami.
Nani, nani, puişor,
Puiu, mamaicî, dormi,
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta,
Puiu mami, puişoru.
Sî creşti mari şî voinic,
Sî creşti mari şî frumos
Sî cii mami de-agiutor*i*,
Nu statulu călător*iu*!
Nani, nani, puiu mami,
Nani, nani, puişor,
Puiu mami mititel,
Sî creşti mari frumuşăl,
Sî creşti mari şî frumos
Şî-nant, sî hii sănătos!
Sî-i hii mami di-agiutor*i*,
Puiu mami, puişor.

Prăjeni – Botoşani, Mg. 494, I, 2
Inf. Ghideasa Maria, 59
Culeg. V.B., Fl.B. (1982)

78

/: Haida liu-liu, pui di peşti, :/
/: Cân te-ar pute mama creşti, :/
/: Cî mama te-a ligăna(ri) :/
/: Şî din gurî ţ-a cânta. :/
/: Haida liu-liu, puişoru, :/
/: Io te-oi creşti marişoru, :/
/: Sî hii mami di-agiutor*iu*. :/
/: Io cu mâna te-oi legăna :/
/: Şî din gurî ţ-oi cânta(ri), :/
/: Haida liu-liu cu mama, :/
/: Cî mama te-a creşti mari :/
/: Şî te-a lua şî la catani. :/

Bilca – Suceava, Mg. 560, I, 11
Inf. Puha P. Zamfira, 74
Culeg. I.H.C. (1984)

79

Liu-liu, pui di peşti,
î Cân te-ar pute mama creşti,
Sî hii mami cu nedejde,
S-aduci mami ciurcealuţî,
Sî-i faci mamuchi treabuţî.
Liu-liu, liu-liu, puişor,
Sî creşti mari, marişor,
Sî hii mami di-agiutor*i*.

Bilca – Suceava, Mg. 564, I, 10
Inf. Irimescu T. Domnica, 50
Culeg. Fl.B., V.B. (1984)

80

Nani, nani, puiu mami,
ai Cu mama te-ai legăna
a Şî mamuţa ţ-a cânta,
ai Ca sî creşti puiuţ mai mari,
hai Sî-i agiuţi mami la treabî,
Hai nani, nani, puişor,
ai Sî creşti, puiuţ, mărişor,
ai Sî creşti puişor voinic.

Băişeşti – Suceava, Mg. 592, I, 22
Inf. Popovici G. Paraschiva, 51
Culeg. L.B. (1985)

81

Nani, nani, puiu mami,
Să creşti mare şi frumoasă,
Să fii mamei floare-n casă,
Înăltuţă, subţirică,
Să creşti ca o floricică!
Nani, nani, draga mami.

Vlădeni – Frumuşica – Botoşani,
Mg. 491, I, 45
Inf. Timofte I. Virginia, 41
Culeg. Fl. B, V.B. (1982)

82

/: Haida liu-liu, dragu mami, :/
/: Cî mama te-a creşti mari :/
/: Şî te-ai duci-n târg la şcoalî :/
/: Şî te-oi faci-o domnişoarî. :/
Haida liu-liu, pui di peşti,
Cî mamuca mi ti creşti.
Haida liu-liu, puiu mami,
Haida liu-liu, liu-liu, liu-liu!

Grăniceşti – Suceava, Mg. f, I, 34
Inf. Gherasim Domnica, 59
Culeg. V.B., Fl.B. (1978)

83

/: Nani, nani, puiu mami, :/
Cî mama te-a legăna
Şî mâncăricî ţ-a da.
Şî fata sî creascî mari
Ş-ar sî meargî pi picioari,
Mama a sî aivî bucurii,
Ş-a sî cii cu veselie.

Bodeasa – Botoşani, Mg. 454, I, 3
Inf. Munteanu Gh. Elena, 26
Culeg. Fl.B., V.B. (1981)

84

Nani, nani, puiu mami,
Puiu mami mititel!
Mama sî legini fetiţa
Ş-ar sî creascî mărişoarî
Ş-a sî-nveţi carti,
Ş-ar sî fii educatoari!
Nani, nani, puiu mami,
Mama di când ti leagânî pi tini
Tu nu mai plângi diloc
Ş-ai sî creşti mari şi cuminti!

Bodeasa – Botoşani, Mg.454, I, 4
Inf. Munteanu Gh. Elena, 26
Culeg. Fl.B., V.B. (1981)

85

/: Aaa, aaa, aaa, a, :/
/: Nani, nani, puiu mami, :/
Că mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta.
/: Aaa, aaa, aaa, a, :/
/: Nani, nani, puiu mami, :/
Culcî-ti di mititel
Şî ti scoalî măricel.
/: Aaa, aaa, aaa, a. :/
Sî creşti mari şî frumos
Şî la feti drăgăstos.
/: Aaa, aaa, aaa, a. :/
Şî la feti drăgăstos,
Să fii ţări de folos.
/: Aaa, aaa, aaa, a. :/

Tătăruşi – Iaşi, Mg. 514, I, 1
Inf. Pristavu C. Maria, 58
Culeg. V.B. (1972)

86

şî Haida liu-liu cu mama,
Cî mama te-a legana
Şî din gurî ţ-a cânta,
Cu mîna ţâţî ţ-a da;
Cu pchicioru te-a legana,
Haida liu-liu, liu-liu-liu,
Haida liu-liu, puişor,
şî Pânî mâni la prânzâşor,
/: Ca sî creşti mai marişor. :/
Liu-liu, liu-liu, puiu mami,
Eu ti legân sî creşti mari,
Sî-ni dai nii ascultari.

Corlata – Suceava, Mg. 190, I, 53
Inf. Piersic D. Ana, 48
Culeg. I.H.C. (1975)

87

/: Nani, nani, puiu mami, :/
Hai ti culcî şî creşti mari.
Hai ti culcî mâtâticî
Şî ti scoalî mărişoarî
Şî fă mami trebuşoarî.
/: Nani, nani, puişor, :/
Hai ti culcî, dormi uşor.

Mănăstirea Humorului – Suceava,
Mg. 614, I, 25
Inf. Buburuzan N. Ileana, 59
Culeg. L.C. (1986)

88

şî/: Haida liu-liu, puişori, :/
/: Eu ti legân şî te-adorm, :/

Şî tu spui cî nu ţî-i somn.
cî V-am crescut pi doi pi rând,
V-am crescut pi doi odatî.
/: Şî v-am crescut supăratî. :/
şî$_1$/: Haida liu-liu, puii mami, :/
cî$_1$ăi$_2$/:Din chicior v-am leaganat, :/
ăi$_1$ /: Cu mâna ţâţa v-am dat, :/
şî$_1$/: Din gurî eu v-am cântat :/
î/: Şî di bini v-am învăţat. :/

Marginea – Suceava, Mg. 331, I, 8
Inf. Bodnărescu I. Damaschina, 45
Culeg. Fl.B., V.B. (1979)

89

Nani, nani, puiu mami,
/: Cî mama te-a legăna :/
Şî cu mâna ţâţî îţ da,
Nani, nani, puiu mami.
cî$_1$ăi$_2$/:Ti-i leagânî cu picioru :/
/: Şî din mânî torceam fuioru :/
/: Şî-l torceam la mini acasî,
ăi$_2$ Puişor, sî-ţ fac cămaşî. :/
ăi Pui, când ai sî creşti tu mare,
Să ai grija tu a mea,
Cân ai creşte tu mare, puişor, *măi*
Că, *măi*, foarte greu mai era
ăi Că cu mâna tot lucram,
ci$_2$/:Torceam cânepă şi in
Şi făceam costumu fin, :/ *măi*
ăi$_2$/:Şi coseam cu găureli, :/
ăi/:Ca sî-i placî soacri meli. :/
Şi foarte bine te-am crescut,
ăi /:Te-am crescut, te-am legănat
Şi nu am nici un păcat. :/*măi$_2$*

Mălini – Suceava, Mg.587, I, 12
Inf. Verdeş D. Melexina, 48
Culeg. L.B. (1985)

90

Nani, nani, puiu mami,
Cî maica te-a legăna(u)
Şi din gurî ţ-a cânta(u).
C-un picior te-a legăna
Şi din gurî te-a blăstăma.
ei Di trăit sî mori în foc(u),
Di murit sî mori în foc,
Di trăit sî n-ai noroc!
şî$_1$/:Vai, maicî, blăstămul tău, :/ *u$_2$*
/: L-am agiuns distul di greu! :/
Nu ma blăstăma, maicuţî,
Cî blăstămu di la tini,
El sî prindi tari bini...
/: Ca fasula di harag, :/ *u$_1$*
î$_1$/: Ca omu cari nu ţî-i drag! :/

Frasin – Suceava, Mg. 260, II, 18
Inf. Sahlean A. Maria, 68
Culeg. V.B.; Fl.B. (1977)

91

ăi$_2$/:Nani, nani cu mama, :/ *măi1*
Că mama te-a legăna, *măi*
Cu mâna te-a legăna, *măi*
/:Cu gura te-oi blestema :/ *măi$_2$*
ăi$_2$/:Nani, nani, taci cu mama, :/
Că ţ-a face altu sama.
/: Cu picioru te-oi legăna, :/ *măi$_1$*
Cu mâna te-o mângâia. *măi*

Tătăruşi –Iaşi, Mg. 513, II, 58
Inf. Beraru Gh. Măriuca, 58
Culeg. V.B. (1972)

92

Haidi liu-liu cu mama,
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî a blestema. *măi*
ai şî$_1$/:Ti-o legănat cu picioru
Şî ţî-i faţa ca bujoru, :/
ăi$_1$/:Te-am legănat cu mâna :/ *măi$_2$*
/:Şî te-am blestemat cu foc. :/ *măi$_2$*
/:Haide liu-liu cu mama, :/ *măi$_2$*
ăi$_1$/:Cî mama te-a legăna. :/ *măi$_2$*

Izvoare –Neamţ, Mg. 684, I, 40
Inf. Helmegean D. Vîrvara, 63
Culeg. L.B. (1989)

93

Nani, nani, puişor,
Nani, nani, dragu mami,
Cî mama te-a leagana,
Din guriţî ţ-a cânta. *măi*
Ş-adi nani cu mama
/: Ca sî creşti tu măricel :/ *măi$_1$*

Sî fii mami di-agiutor*i*. *măi*
Hada, nani, puiu mami,
Nani, nani, puiu mami,
Din picior te-am leaganat,
Din guriţî ţ-am cântat. *măi*
şî$_1$/:Din mânî torceam fuioru, :/
/:Cu mâna legănam picioru. :/

Miletin – Botoşani, Mg. 493, I, 32
Inf. Pîslaru V. Maria, 56
Culeg. Fl.B., V.B. (1982)

94

Haida aina cu mama,
Cî mama te-a legăna,
Din chicior te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta.
'Adi liu-liu cu mama,
Cî mama va creşti mari,
Ş-aţ zburat ca fiicari,
Dragi mami.
Haidi, haina, haina, cu mama,
Cî v-am crescut măricei
Ş-aţ zburat ca nişte zmei,
Dragi mami.

Nisiporeşti – Neamţ, Mg.409, I, 12
Inf. Ichimaş I. Lucia, 73
Culeg. L.B., L.C. (1980)

95

Haida nani, puiul mami,
Căci măicuţa ti-o scăldat
Şî te-a pus ca sî ti culcí
Ş-acu-ţ cântî cu-n glas dulci:
Nani, nani, puiul mami,
Nani, nani, nănişor, *măi*
Dragul mami puişor.
Haida, curcî, di mi-l culcî,
Şî tu, doamni, di-l adoarmi,
Şi tu, peşte, di mi-l creşti,
Şi tu, raţî, ia-l în braţî,
Haida nani, puişor,
Dragul mami, nănişor. *măi*

Oituz – Bacău, Mg. 405, I, 11
Inf. Mărtin V. Tiţa, 76
Culeg. L.C. (1980)

96

Nani, nani, puiul mami,
Nani, nani cu mama,
/: Că mama te-a legăna. :/
/: Vin tu, peşti, di mi-l creşti :/
/: Şî tu, somní, di-l adoarmi :/
/: Şî tu, ştiucî, di mi-l culcî :/
Cî mama te-a legăna
Şî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-o cînta.
Nani, nani, puiu mami,
/: Să creşti mari şî voinicî :/
Să fii maicăi de-ajutor.
Nani, nani, puişor,
Cî mama te-o legănat
Şî din gurî ţ-o cântat
A-liu, liu-liu, liu-liu, lu,
Lu-liu, lu-liu cu mama.
Nani, nani, puişor.

Rogojeni – Galaţi, Mg. 599, I, 15
Inf. Popa V. Tiţa, 53
Culeg. L.C., L.B. (1985)

97

Nani, nani, puiu mami,
Că mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta,
Să creşti mari şî frumos,
Să fii ţării di folos,
/: Să creşti mari şî voinic,
î Să n-ai teamî di ninic. :/
Că mama te-a legăna
Şî frumos ea ţi-a spăla,
Că mama te-a legăna
Şî frumos ea ţi-a călca,
Te-a scălda în busuioc,
Sî ai în lumi noroc!
/: Nani, nani, puişor,
Dragu mami, drag ficior. :/
/: Că tu când îi creşti mari,
Ti-i duci la vânătoari,
Ş$_2$ -Îi vâna o căprioară
S-o aduci la mama noră, :/
/: Nani, nani, puiu mami! :/

Drăgoieşti – Suceava, Mg. 363, I, 35
Inf. Liţeanu Gr. Liuţa, 45
Culeg. V.B. (1975)

98

Nani, nani, puişor,
Mama ţ-a cânta cu dor,
Cî mama te-a legăna
Şî cu gura ţ-a cânta.
Ţ-a cânta din zî, din noapti,
S-auz ali mami şoapti.
Sî ti cresc, mamî, frumos,
Sî-i cii ţări di folos.
Ţ-a da mama cânticu,
Inima şî scuticu.
Ca sî creşti, mamî, tu mari,
S-aduci mami bucurii şî supărari.

Uda – Iaşi, Mg. 387, I, 9
Inf. Juncă N. Mărioara, 39
Culeg. S.C., Fl.B., V.B. (1979)

99

/: Haida nani cu mama, :/
Hai liu-lea, liu-lea, liu-lea!
Cî mama ti legăna
Şî pi faţî ti-i spăla,
Hai liu-lea, liu-lea, liu-lea!
Cu apî di la izvoari,
Haidia nani cu mama,
Hai liu-lea, liu-lea, liu-lea!
Ca sî fii ruptî din soari,
Haida nani, cu mama.
Hai liu-lea, liu-lea, liu-lea!

Rădeana – Bacău, Mg. 406, I, 3
Inf. Chelaru I. Anica, 54
Culeg. L.B., L.C. (1980)

100

Aida nani cu mamica,
Aida nani, nani, na.
Nani, nani, puişor,
Hai cu mama sî te-adorm.
Nana, nana, puişor,
Cum sî fac ca sî te-adorm.
Ca sî creşti mai marişor.
Nana, nana, puiu mami,
Cî mama te-a creşti mari,
Şî mama te-a ligana
Şî ţâţucî io ţ-oi da,
Şî din gurî ţ-oi cânta,
Pân-îi creşti marişor,
Puiu mami, puişor.
ăi Şî mama te-a ligana,
Şî ţi-a ci faţa ca ruja,
Şî te-a ligana uşor,
ăi$_2$/:Te-o ligana cu chicioru, :/
Ţ-a ci faţa ca bujoru.
ăi/: Te-a ligana cu mâna, :/ *măi*$_1$
Ţ-a ci faţa ca ruja.

Dorneşti – Suceava, Mg. 30, I, 6
Inf. Capstrîmb Elena, 25
Culeg. L.B., I.D. (1969)

101

ci Hadi nani, nani,
Puişoru mami, nani.
Cî mama te-a legăna,
Din chicior te-a legăna
Şî ţâţî din sân ţ-a da.
Hadi nani, nani,
Puişoru mami, nani.
Hadi nani, puişor,
Cî mama ţ-aduci un dor,
Hadi nani, nani,
Puişoru mami, nani.
Nani, nani, puişor,
C-acuma eşti mititel,
Ş-ai sî ti faci mari, frumuşăl,
Hadi nani, nani,
Puişoru mami, nani.
Nani, nani, puişor,
Cî mama ţ-aduci un dor,
Hadi nani, nani,
Puişoru mami, nani.
Nani, nani, puişor,
Tari-ai mai fost mititel!
Hadi nani, nani,
Puişoru mami, nani.
Ş-ai sî ti faci mărişor,
Hadi nani, nani,
Puişoru mami, nani.

Mogoşeşti Siret – Iaşi, Mg. 340, I, 28
Inf. Antică V. Catrina, 79
Culeg. L.C. (1979)

102

Hai na, hai na, puişor,
Dormi cu mama încetişor,
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta,
Şî din ochi a lecrima,
Pi bunica a chema.
Nani, nani, puişor,
Dormi cu mama încetişor,
Cî mama te-a legăna
Şî ţâţucî tot ţ-a da.
Dormi cu mama liniştit
Sî ti creascî mama mare.
Te-a creşti, te-a legăna,
Di lângî mini-ăi pleca,
Te-a creşti, te-a faci mari,
Şî te-ai duci-n depărtari,
î Mă-i lăsa cu supărari,
Hai na, hai na, puişor!

Moţca – Iaşi, Mg. 342, I, 3
Inf. Cîtea O. Elena, 41
Culeg. L.C. (1979)

103

Nani, nani, puişor,
Dragu mami, scump odor,
Nani, nani, scumpu tati,
De-a vini tata-ntr-o gioi,
Cân să-ntoarci din război,
Iacî ni găsé pi doi.
Nani, nani, puiu mami,
/: De-a vini tata-ntr-o sarî
Tu sî-l tragi di mustâcioarî.:/
şî Liu-liu, liu-liu, liu-liu, liu,
Sî te-adoarmî mam-amu,
Liu-liu, liu-liu, liu-liu, le,
Dormi-o-ai draguţa me.
Cî doar n-am îmbatrânit
Oili-n toloci pascân',
Numa copii leganând,
Haida liu, liu-liu cântând.

Bilca – Suceava, Mg. 334, II, 31
Inf. Putrea Achilina, 60
Culeg. Fl.B., V.B. (1969)

104

Nani, nani, puişor,
Sî creşti mari, puişor,
Somnu dulci şî cuminti
Vini-ncet sî ti alinti.
Nani, nani, puişor,
Şî tu, peşti, di-l hrăneşti,
Vinî, curcî, şî ni-l culcî,
Nani, nani, nani, pui!

Tătăruşi – Iaşi, Mg. 390, I, 30
Inf. Sârghie Gh. Floarea, 38
Culeg. S.C., Fl.B., V.B. (1979)

105

Aidea nani, nani, nani,
Nani, nani, puiu mami,
/: Aidea nani, puişor, :/
Cî mama va legăna,
î Cî mama te-a legăna, puişor,
/: Ca să te faci mărişor. :/
/: Haidea, peşti, dă ni-l creşti, :/
/: Haidea, puicî, dă ni-l culcî. :/
Uni înfloreşti negara,
a Nu mă mai vez câtî-i ţara.
Uni înfloreşti chiperu,
/: Nu mă mai vez cât-i ceru. :/

Caşin – Bacău, Mg. 403, I, 24
Inf. Bălănică C. Miţa, 60
Culeg. L.C. (1980)

106

Nani, nani, puiu mami,
Dormi cu mama, puiu mami, nani.
Nani, nani, puişor,
/: Dormi cu mama somnişor, :/
/: Cî mama te-a ligăna, :/
Şî din gurî ţ-a cânta.
/: Păsăruicî galbânî, :/
Vinî şî mă leagânî.
/: Şî mă leagânî frumos, :/
Sî nu cad din leagân jos.
cî$_1$/: Io's învăţat ligănat :/
Di mamuţa di mi-a dat.

Frătăuţii Noi – Suceava, Mg. 48, II, 14
Inf. Iurescu C. Maria, 37
Culeg. L.C. (1971)

107

Nani, nani, puişoru,
Ş-a mamuchi mândrişoru,
Cî mama te-a legăna
Şî din gurî ţ-a cânta – ooo,
Liu-liu, liu-liu cu mama.
Liu-liu, liu-liu-liu, puişoru,
Da' nu-mi trimitea pi pat doru,
Cî pi api şî pi izvor
Şî puiuţa mamuchi,
A mamuchi puişor.
Cî mama ţâţî ţ-a da(u)
/: Şî puiuţ cî ţ-a cânta. :/-u_1

Arbore – Suceava, Mg. 562, I, 12
Inf. Şuiu V. Floarea, 70
Culeg. I.H.C. (1984)

108

Haidi nana, puişor,
Taci cu mama sî ti-adorm,
Sî ti-adorm ca sî creşti mari,
Trupul tău odihnî n-ari.
Haidi nana, puişor,
Taci cu mama sî ti-adorm,
Cî ţ-oi faci un legănaş
Într-un vârf di păltinaş,
Când a ploua te-a scălda
Şî vântu te-a legăna,
Haidi liu-liu cu mama.

Bogata – Suceava, Mg. 582, I, 20
Inf. Maximeasa I. Lucreţia, 55
Culeg. L.C. (1985)

109

Liu-liu, liu-liu, puişor,
Dormi cu mama-ncetişor,
î Cî tu dacî îi dormi,
Îngiraşî or vini.
îm Şî ţ-or puni aici la cap
Un buchet di liliac,
î Şî ţ-or puni la pchicioari
Un buchet di lacrimioari,
Şî roatî pi leaganuţ
Trandahiri roşî batuţ.
în Da' tu dacî nu-i dormi,
Îngiraşî or fugi,
S-or duci ş-or puni flori,
La baeţî cari dorm.

Bilca – Suceava, Mg. 564, I, 11
Inf. Irimescu T. Domnica, 50
Culeg. Fl.B., V.B. (1984)

110

/: Nani, nani, puiu mami, :/
Cî mama te-a legăna,
Ţâţâcî dulci ţ-a da.
Cini treci pi la iaz?
Gheoghiţî cu calu breaz
Şî discalicî pi iaz
Şî să spalî pi obraz.
Vinî, peşti, şî-l hrăneşti,
Vinî, ştiucî, şî mi-l culcî
/: Şî tu, somn, şî mi-l adoarmi. :/
/: Nani, nani, puiu mami. :/

Costeşti – Iaşi, Mg. 469, I, 23
Inf. Socaciu C. Maria, 45
Culeg. L.B., L.C. (1972)

111

/: Haida nani, nani, puişoru mami, :/
Haida nani, fii cuminte,
Să te-alinte Moş Melinte.
/: Haida, nani, nani, puişoru mami, :/
Dormi cu mama binişor,
Ş-ai să creşti mai mărişor. *măi*
/: Haida nani, nani, puişoru mami. :/

Botoşana – Suceava, Mg. 73, I, 10
Inf. Creangă D. Eva, 47
Culeg. I.H.C. (1972)

112

Nani, nani, puiu mami,
Să te-alinte moş cuminte
Şi să-ţ cânte-ncetinel
Mugur, mugur, mugurel.
Să te crească moş cuminte
Şi să-ţ cânte-ncetinel
Mugur, mugur, mugurel.
Fă-te, voinicule, mare
Ca Ştefan Vodă cel Mare!
Nani, nani, cu mama,
Că mama te-a legăna

Şi din gură ţi-a cânta,
Nani, nani, puişor,
A mămichi scump odor!
Nani, nani, nani.

Râşca – Suceava, Mg. 611, I, 11
Inf. Apostol T. Elena, 55
Culeg. L.B. (1986)

113

Liu-liu, liu-liu, liu-liu, liu-liu,
Să creşte mare puiu.
Haida, liu-liu, pui di peşti,
Sî ti poatî mama creşti,
Sî aivî-n tini nădejdi.
Haida liu-liu puişoru,
/: Dragu mami, scump odoru. :/
Frunzî verdi di molidu,
Doar eu n-am îmbatrânitu.
Oili-n toloci pascându,
Numa copii legănând,
/: Haida liu-liu tot cântând. :/

Bilca – Suceava, Mg. 561, I, 3
Inf. Petrea M. Simina, 74
Culeg. I.H.C. (1984)

114

Nani, nani, pui di domn,
/: Io ti legân sî ti-adorm, :/
da$_{1}$/:Tu n-ai nici un pic di somn. :/
ş-$_{1}$/:Ai nanuţa, pui di peşti, :/
/: Di ti-ar puté mama creşti
Sî aivî-n tini nădejdi. :/
/: Da' nădejdea di la tini :/
/: Îi ca gheaţa ce subţâri, :/
/: Cân' ti urci şî nu ti ţâni. :/

Frătăuţii Noi – Suceava, Mg. 48, II, 16
Inf. Iurescu C. Maria, 37
Culeg. L.C. (1971)

115

Hai odor, hai păsăricî,
Dormi şi dormi fără de frică,
Să te-alinti moş cuminti
Şi să-ţ cânti-ncetinel, *măi*
Mugur, mugur, mugurel. *măi*

Dumbrăviţa – Iaşi, Mg. 468, I, 2
Inf. Panciuc C. Maria, 68
Culeg. L.B., L.C. (1981)

116

Hai odor, hai păsărică,
Dormi uşor, dormi fără frică,
Să te alinte moş cuminte
Şi să-ţi cânte-ncetinel
Mugur, mugur, mugurel.
Ce tresări, măi?
Nimeni, nimeni,
Linişte-i şi-ntunecime.
Doar zefirul, musafirul,
Cel şăgalnic şi pribeag,
A trecut pe lângă prag
Ş-o să-ţi spună noapte bună,
Că şi el, sătul de drum,
Merge să se culce acum.

Cosmeşti Vale – Galaţi, Cs. 11, II, 2
Inf. Luchian A. Maria, 65
Culeg. A.H. (2005)

117

Nani, nani, ei, pui mami,
ăi Nani, nani, puí mami,
ăi V-am crescut, v-am legănat,
ăi Multă grijă v-am purtat.
ăi Pun capu pe căpătâi
ăi Lacrimile-mi curg părâi.
ăi V-am crescut, v-am făcut mari,
ăi Tot cu frică de duşmani
ăi Că v-a prinde şi v-a bate,
V-a scoate din sănătate.

Răuceşti – Neamţ, Mg. 582, I, 25
Inf. Grigoraş Maria, 61
Culeg. L.C. (1985)

118

/: Nani, nani, puiu mami, :/
Cî maica te-a legăna
Şî ţîţucî ţâi ţ-a da.
apăi cî$_{1}$/:Cât îi gloata mitite :/
/:Grijî i şî nici cam pre! :/
Da' după ci-i gloata mari
Grija capăt nu mai ari!
dă$_{1}$/:Ficiorii mărg în catani, :/

Fetili să văduvesc,
Grijăli nu să gătesc...
ş-a păi$_1$/:Duci m-aş, nu ştiu drumu, :/
Da' ma-nvaţî gânduţu.
Duci m-aş, nu ştiu cararea,
Da' ma-nvaţî suparărea...
şî$_1$/: Suparat îi omu, doamne, :/
Când să culcî şî nu doarmi...
/:Da-i mai suparat atunci :/
Când îşi dă boii pi giunci
Şî fetili după slugi,
Când îşi dă boii pi juncani,
Fetili după golani.

Frasin – Suceava, Mg. 260, II, 19
Inf. Macovei Gh. Natalia, 68
Culeg. V.B., Fl.B. (1977)

119

Nani, nani, puiu mami,
Cî mama te-a legăna,
Din guriţî ţ-a cânta.
C-o plecat cucu cel bun
Ş-o lăsat pui din chin.
I-o lăsat la rândunea
Ca sî-i mai hrănească şî ea.
Dar nila străinului
Îi ca umbra schinului,
Haidi nani cu mama!
Hadi, mamî, la mormânt,
Să-l discopăr din pământ,
Sî văd moartea cu dreptati,
Sî văd tata nostru ci mai faci?

Petricani – Botoşani, Mg. 451, I, 4
Inf. Cojocaru I. Domnica, 72
Culeg. Fl.B., V.B. (1981)

II. DESCÂNTECE

• *Pentru somn*

1

Ti duci la poiata găinilor cu copchilu-n braţî şi iei o bucăţâcî di măligî şî zvârli aşa – tai di trii ori, trii bucăţăli şî tot li zvârli pisti cap. Zâci:

Cucoşălule, cucoşălule,
Dă-mi somnu şî hodina găinilor tale
Copchilulu neu!
Copchilu neu li dă la găinili tale
Plânsorâli şî nihodina.
Eli tătî noaptea sî ciugulească,
Sî sî păduchească, sî cotcodăcească
Şî sî nu sî hodinească eli.
Iar copchilu neu sî aibî
Somnu şî hodina lor,
Sî doarmî di cu sarî pânî-n zâuî!
Sî cii hodinit şî sî crească mari.

Cu aşternut de la porc. Pentru somn – ei, cu bojoc di la porc – sî iei sî pui sî-l scalz. Di trii ori.
Şî sî doarmî ca nielu,
Şî sî-ngraşî ca purcelu!
Aşa făceam.

Conceşti – Botoşani, Mg. 455, I, 30
Inf. Nazarie C. Floarea, 69
Culeg. I.H.C. (1981)

2

Ti duci sî-ţ încălzăşti
Mânuţâli şî picioruţâli! *şî murmuri!*
şî Luminî, luminiţa me,
Du-ti, băi Gheorghiţî, *Vasili cum îl cheamă*
Du-ti şî-ţ încălzăşti
Mânuţâli şî picioruţâli
Şî vinî la mama şî ti hodineşti.
Îi zici di trii ori. Arunci cu măliguţî, c-un fel di măliguţî aşa zvârli înspri luminî, uni-i luminiţa ceea acolo.

Movileni – Iaşi, Mg. 621, I, 18
Inf. Copac M. Eleonora, 78
Culeg. L.C. (1987)

3

Cu măturica la cap:
Nu mătur băetu şî nu măturî ei,
Mătur somnu să i-l aduc,
Să hodinească cum sî hodineşti

Vaca şî cum sî hodineşti porcu şî doarmi.
Aduc somnu băetului, (*copchilului, fatî,ce-a hi*)
Să doarmî, să doarmî.
Somn sî-i dai pin vânt,
Să i-l aduci pin vânt,
Să i-l aduci pin Ducul Sfânt,
Pin tot, sî-l dormi,
Sî cheí boala di la capu lui,
Sî cheí răú di la capu lui,
Să i-l aduci sî doarmî
Cum doarmi mierişoru la oai,
Aşa sî doarmî şî cutăricî (*cum îl cheamî*)
Eu m-am dus, am umblat, am măturat,
Cu mătura am măturat,
Am adunat din toati părţâli
Şi somnu l-am adunat
Di pi drum, di pi cărari,
Di pi răspântii di drumuri, di pi câmpuri,
Şî la băeţ le-am adus,
În pat le-am adus,
Di-adurnit le-am adunat,
Di dormit, o dormit,
Di plâns, n-au plâns,
Cu somn o fost
Pân-o crescut.

Rădăcineşti – Vrancea, Mg. 606, I, 14
Inf. Macovei I. Maria, 83
Culeg. L.B., L.C. (1986)

4

Ti duci la găini şi cei somnu:
Tu, cucoş, dă-mi somnu găinilor tăli
Şî ie-li di la cutări copchil.
Cum doarmi găinili tăli,
Aşa sî doarmî şî copchilu cutărică,
Cum doarmi găinili tăli,
Aşa sî doarmî şî copchilu neu,
Cum şăz tu sî dormi şî nu ti trezăşti,
Aşa sî nu sî trezascî nici copchilu neu.
Io am fugit,
Io m-am culcat,
Io am cerut somnu,
Pin vânt o vinit,
Băetu o dormit,
Dimineaţî s-o sculat,
Pisti zi iar o dornit!

Rădăcineşti – Vrancea, Mg. 606, I, 14
Inf. Macovei I. Maria, 83
Culeg. L.B., L.C. (1986)

5

Luam somnu di la...luam băietu-n braţî şî mă duceam undi era, undi videam luninî şi c-o bucăţâcî di mămăligî şî io-mpregiuram aşa pi dupî cap, cî tot, m-o-nvăţat baba Voiculeasa, mama ...bunica lui Floricî, şî zâcea cî ... o-ntrebam eu, Mirel îl chema pi băiet, da' io zâcem:

- Măi Luţî, vez tu luminuţa asta? *tot eu grăiem sângurî:*

- O văd, mamaí!

- Aleargî fuguţa şî puni mânuţâli şî chicioruţâli şî ie somnu şî hodina şî liniştea di la tăţ din casî şî tu aleargî fuguţa şî vin la mama şî ti culcî şî ti hodineşti!

Şî iar ducem, ducem di trii ori aşa şî zvârlem mamaligî di aceea asupra căsi celi aşa, ş-o bucăţâcî di mămăligî o păstram ş-o luam ş-o puneam băiatulu su cap. Ş-al'datî dorne, al'datî nu dorne.

Dumbrăviţa – Iaşi, Mg. 469, I, 17
Inf. Burlacu I. Elena, 70
Culeg. L.B., L.C. (1981)

6

Işei afarî, ti uitai la o casî cari... iera luminî, lumina sî nu cii... sî nu cii priminitî casa ceea, sî cie doi luaţ di prima datî, şî zâci:

– Marií! Vez lumânarea ceé?

– O văd.

– Du-ti şî-ncălzăşti mânuţâli şî chicioruţâli şî vin la mama şî ti culcî!

– Marií! Vez lumina ceé?

– O văd.

– Du-ti şî ti-ncălzăşti mânuţâli şî chicioruţâli şî vin la mama şî ti culcî!

– Marií! Vez lumina ceé?

– O văd.

– Du-ti la... du-ti şî ti-ncălzăşti mânuţâli şî chicioruţâli şi vinî la mama şî ti culcî!

Şî mergei şî la coteţu cu găini cu pâni şî cu sari şî zâcei aşa:

Am vinit sî-ţ dau pâni şî sari,

Tu sî-mi dai somnu di la fimeili tali – *pentru cucoş* –

Am vinit sî-ţ dau pâni şî sari, măi cucoşule,

Sî-m dai somnu di la fimeili tale.

Am vinit, cucoşule, sî-ţ dau pâni şî sari

Şî-m dai somnu di la fimeili tale.

Aşa zâci di trei ori ş-aduci copchilu-n casî şî sî culcî. Da' ti duci cu copchilu-n braţî ş-afarî cân ieşi la luminî, tot cu copchilu-n braţî. Şî pi urmî copchilu – sî calmeazî somnu, mai doarme.

Reuseni – Suceava, Mg. 553, I, 26
Inf. Pop I. Aniţa, 78
Culeg. L.B. (1984)

7

În băgeac pui o tablî, zgâţâi tabla ceea şî zâci:

I-auz! Cum aud tabla cum plângi,
Fugi şî taci din gurî şî fugi ca vântu,
Ca furtuna sî sî ducî,
Sî nu mai hii la copchil,
Sî nu mai plângî copchilu,
Sî rămâi copchilu curat, spumat,
Ca Maica Domnului cee ci l-o lăsat,
Ca argintu strecurat,
Ca auru di curat,
Ca Dumnezeu din cer ci l-o lăsat.

Şuletea – Vaslui, Mg. 680, I, 13
Inf. Dranga C. Mariţa, 71
Culeg. L.C. (1989)

8

Ni duceam la găini ş-aruncam cu mămăliguţî sau cu pâni şî spuneam:

Cucoşule, cucoşule!

Dă-ni somnu nevestelor tăli

Şî na-ţ plânsu copchilului neu!

Da, şî la luminî zâceam:

Mamucî, Ionicî – *cum îl cheamî* –

Ioti colo, mamî, luminiţa cei, o vez?

Du-ti şî-ţ încălzeşti mânuţâli şî chicioruţîli

Şî vin fuga la maiculiţa încoaci!

Ca sî doarmî.[*Îi arătam*] *undi sî vidé luminî, la o casî. Nu luam di la luminî undi era copii mici, undi nu erau copii mici. Ca sî nu...îi luăm plânsu la ceilanţ!*

Griviţa – Vaslui, Mg. 185, I, 18
Inf. Vasîlache Elena, 76
Culeg. L.C. (1974)

9

Copilu nu trebu să-l culci într-asfinţâta soarelu, zâci cî nu mai ari somn şî noaptea mai mari necazuri cu dânsu. Ia o bucăţâcî di mămăligî cât o nucî şî îl ia-n braţî şî iesî afarî – sî uitî spre pădure, undi vedi pădure. Ş-atuncea zâce:

– Uiu-iu, pădure înnantî! Tu ai flăcău, eu am fatî.(*Şî dacî-i băiat zâci cî eu am flăcău şî pădurea are fatî*) Na-ţ plânsu şî-ntinsorili băietulu meu şî tu să-m dai hodina şî liniştea ta – *şî cîn zâci na-ţ plânsu şî somnu băiatulu neu şî mii liniştea a ta, atuncea arunci cu - ruchi din mămăliga ceea – ş-arunci spre pădure. Şî di trii ori*

discânț așa. Când sî-ntâmplî şî nu doarmi.

Giurgeşti – Suceava, Mg. 558, I, 46
Inf. Pricop C. Maria, 64
Culeg. L.B. (1984)

10

Dacă plânge mult noaptea trebuia sî iei 9 cărbuni aprinşi sara, la asfințitul soarelui. Luai copilu în brațe li luai ş-o mătură părăsitî, spunei di patru ori cu fața la paduri:
Tu, urî din paduri,
Du-ti mai afund în paduri
Şî ie somnu di la copilu tău
Şî adî-l la al meu
Şi-al tău sî plângî sî chinuiascî
Al mneu sî doarmî,
Sî sî odihneascî.
Aruncai cărbunii în patru părți şî pălei copilul cu mătura părăsită.

Pojorâta – Suceava,
Anexă- chestionar (1972)

• De speriat

A vinit la fetița mea
Nouî speriaț ş-o speriat-o.
Ho, nouî speriaț!
Ieșâț din capu fetițî,
Din trupu fetițî,
Din oasâli fetițî
Şî vă duceț
În munț crunț
Uni câni nu latrî,
Nici cucoşî nu cântî!
Acolo sî staț,
Acolo sî vecuiți,
La fetițî sî nu mai viniț!
S-o lăsaț curatî şî luminatî,
Cum Maica Domnulu o lăsat-o.

Ş-apoi o vinit opt speriaț şî mi-o speriat fetița ş-apoi o vinit şapti speriaț nisperiaț şî mi-o speriat fetița, şî pi urmî şasî speriaț, ş-apoi o vinit cinci speriaț, patru speriaț, trei, doi ş-apoi nici-un speriat
Nu mi-o speriat fetița.
Ieş şî ti du-n munț crunț,
Părăsâț, uni câni nu latrî,
Nici cucoşî nu cântî!
Acolo sî staț,
Acolo sî vecuiți!
La fetițî sî nu mai viniț!
Sî ni-o lăsaț curatî şî luminatî
Cum Maica Domnulu o dat-o.

Cu trii pai din măturî părăsâtî şî cu cârpî neagrî şî afumî roatî-mprejur fetița.

Giurgeşti – Suceava, Mg. 558, I, 45
Inf. Pricop C. Maria, 64
Culeg. L.B. (1984)

STRIGĂTURI

• La cumetrie

1

Cini-i di samânțî bunî,
Tot boteazî şî cununî;
Cini-i di samânțî re
Nimi-n samî nu-l mai ie!

Gălăneşti – Suceava, *Anexă -chestionar* (1972)

2

Frunzuliți di pi coastî,
Fudulî-i cumătra noastrî,
Frunzuliți pitrănjăl,
Că i-i cinul frumuşăl.

Gălăneşti – Suceava, *Anexă- chestionar* (1972)

3
Sî botezi şî sî cununi,
Pânzî-n ladî sî n-aduni!
Pânza-n ladă nu se vede,
Cumătră mare nu-ți şede,
Ți sî şedi-a boteza
Şi-n tătî duminica
Şi când s-a mai întâmpla!

Horodnic de Sus – Suceava, *Anexă-chestionar* (1972)

CÂNTECUL MOAŞEI LA PUPĂZĂ

1
Ii Nu sânt ficî di crâşmar
Şi-s ficî di moaşî mari,
Di tăiat buricili,
Di purtat mânicili,
/: Di mâncat pupezâli.:/

Berezeni – Vaslui, Mg. 151, II, 31bis
Inf. Chirazi Ilinca, 65
Culeg. L.C. (1973)

2
Uni puni moaşa mâna,
Puni şî Dumnezău mila.
Şădi moşi pi fântânî
Şî tot aşteaptî voi bunî,
Şădi moşu pi cauş
Şî aşteaptî amuş-amuş.
Cât îi moaşa di batrânî,
Tot aşteaptî voi bunî,
Di trii ori pi săptămânî.

Reuseni – Suceava, Mg. 553, I, 15
Inf. Struț V. Minodora, 62
Culeg. L.B. (1984)

LA PRIMII PAŞI AI COPILULUI

Copăcel, copăcel,
Să creşti tot mai măricel,
Dacă te dă vântul gios
Râdicî-ti mai vânjos
Şi ti saltî pi chicioari
Să creşti un copac mai mari.
Sî miroşi a busuioc
Şî-n viațî sî ai noroc.
Copăcel, copăcel,
Ia fă-ti mai măricel!

Miclăuşeni – Iaşi,
Anexă-chestionar (1972)

ORAȚII

• La închinarea colacilor de botez

1
Bună sara, cinstiț cumătri mari!
Fini dumnevoastrî – acest băițel
În etati di-un an sau di doi,
Cât va avea finu dumnevoastrî,
Vini cu câtiva daruri la dumneavoastrî
Pentru ostineala cî l-aț creştinat
Şî l-aț făcut om mari,
Poa' s-ajungî ş-împărat!
Acest copilaş v-anunțî câtiva dăruri
La dumnevoastr-acasî
Ca sî-ntindeț pi masî.
Nu ştiu di undi li-o adus,
Probabil s-adusi numai di pi la Stalingad.
Mult mai multi a fost!
Da' nişti căpi di vapoari s-o-necat,
Numa aceşti daruri o rămas
În dar di la acest copilaş,
Pi-o lătinoai di brad
Ş-o buticigaşî mari di vin
Cari dumnevoastrî, cumătrî, vin
Şî v-o-nchinî.
O adus o părechi di colăcei
Foarti frumuşăi!

Mari ş-împletiț pentru nănaşa
Şî pentru naşî voştri pregătiț.
O cămăşuțî frumoasî di matasî,
Pentru nănaşa o fost aleasî,
Ş-un batic cu floriceli,
Adusî tuma di la Săvineşti,
Pi la noi aicea n-ai sî găseşti!
Adusî din țări străine
Pentru naşa s-o poarti,
Sî-i fii inima bunî!
O mai adus nişti băsmăluți
Frumoasi, drăguți,
Ca-n fiicari dimineațî
Sî-ş şteargî ea pi fațî,
Un prosop foarti frumos,
Cusut pi di dos
Şî cu strămăturî şî mai multî
Voí bunî, sî sî şteargî nânaşu
Cu el pi la gurî.
O mai adus câtiva bombonele,
Nanaşa şî cu naşu dupa ci a mări,
Sî-ndulciascî limba cu eli!
Şî nişti daruri măriti:
On sopun, cam frumuşăl,
Să speli fața cu el.
Urmeaz-un sac, mari di-un țuhal di făinî,
Chiar poati n-avea o sutî di kili!
Nişti colaci o fi făcut finu mai mari,
Ni s-o terminat făina
Pi la cii vechi dughenari
Şî făinî n-o mai fost...
Cam o zi di post.
Ştiț, dumnevoastrî, el îndat sî scuzî,
C-aşa-i băatu cel mititel,
Nu pre ştií a cânta din frunzî.
Urmeaz-o buticicî mari, oloagî,
Băuturî tari, cân o bei
Tulpănelu, căciulița di pi cap îț sari!
Pentru nănaşu o fost prigătitî
Di ci-i oloagî, făcutî dintr-o doagî,
Cu cercu di alun, c-aşa-i lucru bun!
Dopu-i di ciucălău,
Ca sî-n dai sî beu şî io.
Însî, cinstiț cumătri mari, ştiț dumnevoastrî,
Pentru finu, cînd vini la dumnevoastrî acasî
Tre' sî-i dăruiț un dar frumos.
Io am luat la mini o funii cam lungî,
Poati-i daț o giuncî
– Aşa sî dă di zăstri, la fin –
Ş-am luat-o la un capăt mai scurticicî,
Poati-i daț o viticî.
Coşu-n dusu colăceilor
I cosăraşu mieilor,
În mijlocu colacilor
I ocolu vacilor.
Dumnevoastrî o sî-i daț:
Ori un miel, ori o scroafî cu purcei,
Ci v-a lăsa inima pi dumnevoastrî,
Nici nu mai ştiu ci-i în casa noastrî.
Vă rugăm tari frumos,
Poftiț aceste daruri şî mărunti,
Şî ci vă lasî inima
La finii dumnevoastrî s-îi dăruiț,
Ş-întru mulț ani sî trăiț!

Poiana Largului – Neamț,
Mg. 248, I, 22
Inf. Tărățâ I. Petrea, 63
Culeg. L.B., L.C. (1977)

2

Buna vremea şî bini v-am găsât,
Cinstiț cumătri mari!
Iatî, ceilalți cumătri ai dumneavoastrî
Vin de departe
C-o serie de daruri.
Vin din depărtari
C-o serie de daruri în spinari.
Ş-în primu rând ni-am prezentat,
Fincî naşa esti gata,
Şî pi masî iesti pus

Tot ce-o dat Domnu di sus,
Atunci iatî-ne în casa dumneavoastrî,
Fincî sânteț pregătiți
Iatî-ne şî pe noi bine veniți!
Ş-am vinit c-o perechi di colaci frumoş
Ca şî fața lui Hristos!
Frământaț cu ouşor,
Di stă soarele-n dreptu lor!
Iar deasupra pi colăcei mai avem
Multi, multi daruri frumoasi
Cari li-am adus aici în casî!
Şî-n primu rând, pentru cumătra cei mari,
O rochiță di mătasi,
Dintri şăptizăci aleasî!
Ş-o pereche di cercei
Ş-aceia tot frumuşei!
Iar pentru cumătru mari,
O butelcuțî cu vin
Sî-ş facî chefu diplin!
Butelcuța, cu doageli di gorun,
Cu cercuri de alun
Şî cu dopu di măslin
Pânî sus pusî cu vin!
Vin di cel bun di Otonel,
Ca sî bei tăț din el!
Iar mai ai un batic frumos, cu floriceli,
Să-l poarti cumătra cu plăcere!
Iar, cumătrilor mari,
La disfăcut masa trebui sî daț,
Cî videț cî-n dosu colăceilor
I coşăraşu mieilor,
Iar mai încolo, în mijlocu colacilor
I ocolu vacilor.
Acuma, cum vă-nduraț,
Ori o scroafî cu purcel,
Ori o oițî cu niel,
Ori o vacî cu giță
Să dăruiț la finu dumneavoastrî!
El di-acasî, cân o plecat,
Funicicî ş-o luat.
Şî cu-aceastî funicicî
Trebui sî legi-o giţâcî.

Petru Vodă – Neamț, Mg. 248, I, 22
Inf. Doroftei Gh. Vasile, 42
Culeg. L.B., L.C. (1977)

3

Bună sara, bună sara, preacinstiț cumătri mari!
Iatî, vă-nchinî finu dumnevoastrî
Cu-acesti patru păhăreli di băuturî
Şî mai multî voí bunî!
Păhăreli sânt cam mici, di cristal,
Adusî din sus, di la Ardeal,
Vinu-i bun, di Odobeşti,
Bei mult, ti-nveseleşti,
La pungî diloc nu ti gândeşti!
Avem alt vin, di la Cluj,
Şî di v-a părea dulci,
Noi vom mai aduci!
Avem altu, di pi la Cotnar,
Tre sî bagi mânili pânî-n cot prin buzunar
Sî scoț napaleoni mândri şî mari!
În folosu finulu dumnevoastrî.
Iar aicea la buzunar,
Daț ceva şî la vornicel şî lăutari!
Cî n-ai avut țâgani,
Tragi-odatî cu arcuşu,
Aşteaptî sî iei bacşâşu!
Când dregi un acordeon,
Aşteaptî sî iei-un polizor!
Cuvânt nouă vremea mi-aț trecut,
Da' noi ne-am socotit
Ca nişti copii zăluzi!
Am trimis vro nouî vasi d'ast' varî,
Nu ni-o sosât dicât ier sarî!
Da' carili era fărî roati,
Cî noi cu umerile le țânem
Vreo zăci pi di-o parti!
Cî lemnu era pi la lemnărie,
Fieru era pin târguri,

Proțapurli creşteau cu vârfuri!
Însî dumnevoastrî nu vă-mpuținaț,
Cî vinu-i cam puțântel!
Finu dumnevoastrî s-o lăudat,
Cî di v-ar trăi,
Păhăreli v-ar mai mări,
Fețâli dumneavoastrî vi le-ar cinsti!
Munț înalț şi luminoşi,
Bine-aț venit sănătoşi!
Poftiți, serviți şi nu bănuiți!
Atunci naşii iau paharili, râdică-n cinstea părinților finulu şi-n cinstea finulu şî urează ani mulț şi fericiț finulu şî servesc paharele, iar după aceea donează finului ci vrau sî dăí:
Ori o vacî cu viță,
Ori o oai cu niel,
Ori o scroafî cu purcel,
Numa sî nu cii chiar haitî cu cățel!
Cî tu o prinzi di lânî,
Şî ea faci „Ham, ti prind di mânî!"
Munț înanț şî luminoş,
Bine-aț venit sănătoş!
Să trăiți!

Ceahlău – Neamț, Mg. 276, I, 20
Inf. Ciucănel T. Ilie, 62
Culeg. L.B., L.C. (1977)

4

Ascultaț', cinstiț cumătri mari!
Iatî, vă-nchinî din partea finulu dumneavoastrî
O părechi di colăcei,
Sânt mândri, frumuşei!
Tari-s mândri şî frumoşi,
Ca şî fața lu Hristos!
Dar dacî bini vom căta
Pintri colaci sî videm ci vom da:
Câtiva bucățăli di zahar,
Îndulcim gurițâli di amar.
O broboadî frumoasî, aleasî,
Pentru cumătra din casî
Sî umbli cu ea voioasî!
Ş-o năframî frumoasî
Să-şi şteargî fața di sudoare.
Şî tot aici găsim un pahar di vin,
Sî facim chefu diplin!
Iar dacî bini vom căta
Pintri colaci sî videm ci vom da:
Iar, tot la fel, în dosu colacilor,
E funia vacilor,
În dosu colăceilor,
Colaciu nieilor,
Cotețiu purceilor,
Cotariu gițeilor!
Acuma, dumneavoastrî, dacî nu v-ăți supăra,
La cini ci credeț văț da!
N-am zâci tari, nici noi nu ni-om bucura!
Sî ni dați chiar caru cu boi,
Să scăpăm dintr-odată di nevoi!
Ni-om bucura
Di ceia ci ce s-a putea!
Iar cumătra mari,
Fincî-i fimei di casî,
Şî-i mai făloasî,
Sî dai nişti covoari, mândri, cu canaci,
C-ai avut vreme sî faci!
Ni dai şî nişti perni mari,
Da' nu primim cu frunzari!
Numa cu puf ales, cum sî faci pe-aici!
Iar ni dai altili, vo noo mai mici,
Da' nu primim cu urzici,
Tot la fel, sî poatî hodini finu,
Cumătra şî cumătru pi eli,
Sî trăiascî-n viațî
Cât vor mai fi sî mai umbli pin casî!
Munț înalț şî luminoşi,
Vivat vesel, sănătoşi!
Să trăiț întru mulț ani!

Ceahlău – Neamț, Mg. 276, I, 21
Inf. Ciucănel T. Ilie, 62
Culeg. L.B., L.C. (1977)

5

Bună sara cu bună sara,
Io mă-nchin cu bună sara.

Da' dumnealor fini dumneavoastrî
Sî-nchinî c-o corabie încărcatî
Cu fel di fel di marfî cumpăratî.
Ci-i într-însa nimini nu poati şti,
Numa eu ca un voitor di bini
Vi li spun toati pi numi.
Am opt jămni ruminiti
Pentru cinstea dumneavoastrî
pregătiti,
Buţ cu vin, cu rachiu,
Sî vă fii chefu diplin,
Ş-un prosop di in
Sî vă ştergeţ guriţa di vin
Şî vă roagî sî primiţ,
Cu dragosti mulţumiţ
Dumnealor di pocloani
Şî nouî di ostinealî,
Poftim, ţâneţ, sî vă fii di bini!
Şî-n fundu covăţăli
Îi funia viţălii!

Bahna – Neamţ, Mg. 684, I, 2
Inf. Condurat I. Maria, 75
Culeg. L.B. (1989)

6

Buna sara, buna sara, nânaşule,
Buna sara o fost mai de mult,
Da' noi nu ne-am priceput,
Da' acum înaintea feţâlor
dumniavoastrî
Uiti, ni pricepem aşa:
Cu paharu plin, cu cuvinti buni,
Şî am adus colacii.
Aveţi aicea-n lighean aşa:
Aveţi o rochii nânaşâi, di matasî,
Ca sî plimbi ie pin casî.
O cămeşî albî, frumoasî,
Şî douî păhăreli cu vin,
Da' vin nu di pi-aicea, di la Odobeşti,
Când bei mult ti veseleşti,
Faci burta dobî
Şî ti sui după sobî
Şî stai cu greerli di vorbî.
Poftim, primiţ,
Şî finuţâi mulţămiţ!

Vad – Neamţ, Mg. 115, I, 13
Inf. Matei T. Ileana, 72
Culeg. L.B. (1972)

7

Sî v-ajungî voi bunî, cinstiţ cumătri
mari!
Sî-nchinî finu dumneavoastrî
Cu patru colaci di grâu frumoş
împletiţ,
Pentru cinstea dumneavoastrî prigătiţ.
La mijlocu colaceilor,
Ocolaşu mieilor.
La margina colacilor,
Funicica vacilor.
Ş-o casâncî di matasî
Pentru nanaşa aleasî.
Ş-o botelcuţî cu holercî-ngâmfatî
S-o săruţ, naşule-o dată!
Da' sî n-o săruţ prea tari
Căciula di pi cap – cari n-o ai – sî nu-ţ
sarî!
S-o săruţ mai-ncetişor,
Sî-ţ parî mai dulcuşor.
Poftim, primiţ,
La oamini le mulţumiţ
După cum binevoiţ!

Borca – Neamţ, Mg. 136, I, 15
Inf. Bejan C. Vasile, 48
Culeg. I.H.C. (1973)

8

Bună vremea, cumătri mari!
Vremea o fost mai di mult,
Dar noi nu ne-am priceput,
C-am avut alti treburi di făcut.
Vă-nchinî fini dumneavoastrî
O părechi di colaci,
Cu sita sâtiţ, cu mâna-mpletiţ
Şî mai pentru cumătra mari i-nchinî
O rochii di matasî,
S-o coasî, sî fii voioasî.
S-o coasî, sî fii largî-n poali

Sî-ncapî cumătru cel mari.
Pin dosu colacilor, funia vacilor,
Pin dosu colăceilor, funia mieilor.
Poftiț, primiț şî nu bănuiț!

Drăgăneşti – Neamț, Mg. 191, I, 5
Inf. Stafie T. Grigore, 52
Culeg. L.B. (1975)

9

Bună vremea, cumătru mari!
Vremea poati c-o fost mai dimult,
Dar noi nu ne-am priceput.
Vă-nchinî cumătru ăsta mari
Patru colăcei
După datină şî obicei.
Iar deasupra pi colaci,
Aveți o fustî di lânî,
S-o poarti cumătra
Numai cu voí bunî!
Iar sub colaci
Un prosop di bumbac
Cari să-l purtaț cu bun plac!
Iar după colaci,
Poati fi funia vacilor,
Sau după colăcei,
Poati funia viților.
Poftiț şî nu bănuiț,
Di la noi puțân, di la Dumnezău mult!
Sî trăiț şî sî-i mâncaț sănătoș!

Drăgăneşti – Neamț, Mg. 191, I, 6
Inf. Tărăboanță I. Vasile, 58
Culeg. L.B. (1975)

10

Uiti, cumătri mari, fiți atenț aici!
Uiti vă-nchinî cumătri dumneavoastrî
Ș-împreunî cu finu dumneavoastrî
Nişti colăcei foarti frumuşăi!
Nu-s chiar colaci, îi făinî,
Da' a faci ea cumătra colaci şi plăcinti moi
Ş-o mânca cu cini a şti ie,
Pi ici, pi colo, pin zăvoi.
Ş-uiti aicea esti un kil, douî di vin,
Sî beț, sî vă veseliț, sî va fii chefu diplin!
Aicea on sopon sî vă spălaț pi fațî
Şî sî nu vă fii somn, tot somn.
Uiti aicea o rochițî, sau material di-o rochițî,
Cân s-a-mbrăca cumătra cu ie,
Pi cumătru o sî-l iei cu-mbătăciuni di cap,
Aşa di frumoasî a sî cii.
Şî o farfurii cu zahăr sau cu bomboani,
Sî mai gustaț din când în când,
Ca sî nu vă fii foami.
Şi în dosu di colăcei
Îs coşăraşe di oi cu miei!
Nu cîrlani di cei copț, răi! Oi ca lumea!
Ș-în dosu di colaci
Îi coşăraş di boi şî vaci.
Dumneavoastrî la fin dacî-ț dărui,
Dumnezău le-a înmulți!
Dacî nu, li papî vulpea!
Şî di vi s-a părea colacii prea mici,
De, sî iertaț şî dumneavoastrî,
Cî i-a faci, ave sî-i facî mai mari,
Da' o terminat făina şî-n sac şî-n hambar...
Da' spun, cumătrî, şî finii dumneavostrî
Cât or trăi, totdeauna v-a respecta şî v-a cinsti!

Buhalnița – Iaşi, Mg. 245, I, 14
Inf. Bulai Gh. Ioana, 70
Culeg. L.B., L.C. (1977)

11

Buna sara, buna sara!
Cinstiț gospodari,
Şi cinstiți cumătri mari!
Aici sî-nchinî finu dumnevoastrî
Cu doi colăcei mândri, frumuşei!
Cu palmili suciți,
Cu zahar zaharuiț,
Pentru cinstea dumnevoastră prigătiț!

Şî mai esti ş-o batistî di matasî
Pentru cumătra cei mari aleasî!
Şî-n dosu colacilor
Îi ocolu vacilor,
Şî-n dosu colăceilor
I ocolu oilor!
Di închinat, vi i-am închinat,
Da' pi samî nu vi i-am dat.
Uiti, luaţî-i di la mini
Şî-i puniţi bine!
Iar pentru fina dumnevoastrî sî dăruiţ
Ci va lasî inima sî dăruiţ!

Poiana – Neamţ, Mg. 271, I, 17
Inf. Şubea D. Elvira, 69
Culeg. L.B., L.C. (1977)

12

Bună sara noi n-am dat,
Bună sara noi vă dăm
Colăceí vă-nchinăm!
Cu zahăr zăhăruiţ,
Cu miere mieruiţ.
Pentru gurița dumneavoastrî pregătiţ!
Poftiţ şi-i primiţi,
Şi nouă nu ni bănuiţ!
Şî la finuţi dumneavoastrî
Ci vă lasî inima sî-i dăruiţ!
O gâsculiţî, o oiţî, o gităcuţî
Cari roadi la covăţăcî
Şî faci urmî mărunţâcî.
În fundu covăţăli, frânghia.
Poftiţ şî primiţ,
Şî nouî nu ni bănuiţ!
Poftî bunî!

Probota – Iaşi, Mg. 291, I, 12
Inf. Mocanu Gh. Ana, 50
Culeg. L.B. (1978)

13

Buna vremea, buna vremi, cumătri mari,
Buna vremea o fost mai dimult,
Da' noi nu ne-am priceput.
Vă-nchini cini dumneavoastrî
O părechi di colăcei frumuşăi,
Şî poftim şî primiţ
Şî nouî nu ni bănuiţ,
Cî în fundu covăţăli
Esti tălăncuţa mielii
Sau frânghiuţa giţălii.
Şî poftim şî primiţ
Şî nouî nu ni bănuiţ.

Valea Oilor – Iaşi, Mg.356, I, 25
Inf. Popescu A. Marghioala, 68
Culeg. L.B. (1979)

14

Poftim, cumătri mari!
Uiti sî-nchinî finu dumneavoastrî:
Doi colăcuţ frumoş
Ca faţa lui Hristos,
Cu mâna-mpletiţi,
Cu sâta sâtiţi,
Pentru dumneavoastrî pregătiţi!
Două kilograme di zahăr,
Ca sî vă-andulciţ,
O rochii di mătasî,
Ca s-o poarti cumătra cea mari
Pe-afarî şî pin casî,
Un batic di mătasî
Ş-o steclî cu vin,
Ca sî vă hii chefu diplin!
O buticicî di arin,
Cu doagi di măslin,
Cu cercuri di arin,
Ca sî vă hii chefu diplin!
În dosu colăceilor,
Ocolaşu meilor,
În dosu colacilor,
Ocolaşu vacilor!
Poftim şî bănuiţi!

Oglinzi – Neamţ, Mg. 696, I, 24
Inf. Ionică I. Ilie, 61
Culeg. L.B. (1990)

15

Uite, cumătrilor mari,
Vă-nchinî cumătru şî finu dumneavoastră

Nişti colăcei foarti frumuşei.
Nu-s chiar colaci, îi făinî,
Da' a faci ea cumătra
Colaci şi plăcinte moi
Şi-o să mâncăm cu toţii
Şi ei şi noi şi voi.
Un kilogram di vin
Sî beţi, sî vă-nveseliţi,
Sî vă fii chefi diplin.
Uite aice o rochiţî sau un batic,
Când l-a îmbrăca cumătra
Sî cii voioasî, frumoasî
Şi sî sî plimbi prin casî.
Va spalaţi c-un sopon
Să nu vă fie somn
Şi o farfurie cu zahăr şi bomboani
Sî nu va cii foami.
În dosu di colacei
Îi coşaraşu di oi cu miei
Şi-n dosu di colaci
Îi ocolaş di boi şi vaci.
Şi dacî la fin aiestea îţ dărui
Dumnezău le-a înmulţi.
Di vi s-ar păre colăceii mici,
Îi facem mai mari,
Da' s-o terminat făina
Din sac şi din hambar.
Cumătrii şi finii dumneavoastră
Cât a trăi
Totdeauna
Va respecta şi va cinsti!

Buhalniţa – Neamţ, *Anexă- chestionar* (1972)

16

Bună ziua, cumătră mare!
Până acum cinuţul dumneavoastră
Cu nimic nu s-a închinat.
Dar acu se închină cu o coraghie plină
Cu păpuşi de smochine,
Cu calupur de sopon,
Kile de urez,
Cu o rochie de matasă
Ca să-i cie cumetrii celei mari
De luat prin casă,
Cie şi de buci,
Ca să se şteargă naşul de muci.

Todireni – Neamţ, *Anexă- chestionar* (1972)

17

Bună vreme, cinstiţi cumătri mari!
Acu masa este gata
Şi pe masă este pus
Ceea ce a dat Domnu de sus.
Văzând că sânteţi pregătiţi.
Iată-ne şi pe noi veniţi:
Au venit cumătrii din depărtare
Cu multe daruri în spinare,
Căci multe mări şi multe ţări
Am umblat şi am neguţat,
Cinci corăbii am încărcat,
Dar a venit un vânt plesnit
De la răsărit
Şi toate s-au prăvălit,
Numai noi am mai scăpat
Pe o scândură de brad,
C-am ştiut de-am înotat
Cu această marfă-n braţe,
Care-o vedeţi de faţă,
Făcuţi din făină de grâu
Unsă cu apă din râu,
Miruiţi cu mac şi cu ouşor,
De stă soarele în dreptul lor
Şi o casâncă de matasă
S-o poarte cumătra sănătoasă,
Iar pentru pentru cumătru mare
Butelcuţa cu vin tare,
Când va lua o gustare
Căciula din cap sare.
Nu e zeamă de prune
Când bei multă
Să te umfli la burtă,
Te urci după sobă,
Stai cu greerii de vorbă.
Sau, din izvor de lângă stâncă,
S-o ia cumătrul s-o strângă,
Din izvor, de lângă o cioată,

Ca să beiei lumea toată.
De vă pare acricel
Aveți puțin zăhărel,
Ca să mai punem în el,
Şi vreo două bombonele,
Care iese aromă din ele,
Ca să aibă gust plăcut
Şi mai dulce la băut.
Cumătrilor mari,
Acum puțin să stați,
Bine sama să băgați,
Căci în dosu colăceilor
E ocolu vacilor,
În mijlocul colăceilor,
Coşaraşu mieilor.
Dar acum să vă gândiți
Ce trebuie să dăruiți:
Ori o vacă cu vițel,
Ori o oiță cu miel,
Ori o scroafă cu purcel.
Şi acu terminând haru,
Cumătrilor, poftim daru
Şi să trăiți ani o mie,
Să vă văd la fini la cununie!

Petru Vodă – Neamț, *Anexă- chestionar* (1972)

18

Bună sara, bună sara, cinstiți cumătri mari!
Aicea sî-nchinî finu dumneavostră
Cu doi colăcei mândri, frumuşăi,
Cu palmili suciți,
Cu zahâr zăhăruiț,
Pintru cinstea dumneavsotră pregătiț.
În dosu colacilor
Îi ocolo vacilor,
Iar în dosu colăceilor
Îi coşărui oilor.
Iar dumneavostră, cinstiț cumătri mari,
Poftim şiți primiț,
Şi la fini ci vă lasî inima
Sî daruiț.

Grințieş – Neamț, *Anexă- chestionar* (1972)

19

Domnilor naşi,
Finul dumneavostră vă oferă aceşti colăcei
Drăguț şi frumuşăi
Ş-o casâncî frumoasî, di matasî,
Pentru dumneavoastră aleasî,
Atâtea sticli cu vin
Sî vă fie chefu diplin.
În dosu colăceilor
Îi coşăru oilor (coşăraşu mieilor)
Şi vă roagă cu plăcere
Să-i primiți, să nu bănuiț, poftiț!

Buhalnița – Neamț,
Anexă-chestionar (1972)

20

Primiți, cumătri mari,
De la cinuțul dumneavoastră
Doi colaci de grâu de vară,
Deasupra colacilor este o rochie de mătase,
S-o poarte cumătra voioasă,
Dedesupt o sticlă cu gin,
Că aşa-i de la Hristos, Amin!
Săpunele, ca să se spele
Cumătra noastră cu ele,
Două farfurii cu orez,
Să gătească cumătra bucățele,
Şi mai muulte băcănii,
Pe care minte nu le ții,
Şi în fundu covățelei,
Funia giță lei.

Țibucanii de Jos – Neamț, *Anexă-chestionar* (1972)

21

Bună seara, cinstiți cumetri mari!
Vremea a fost mai demult,
Dar noi nu ne-am priceput.
Se închină finul dumneavostră
Cu o pereche de colăcei
Şi cu o rochie de ibrişin,
Să vă fie cheful deplin,

Şi cu vin pus în ulcele
Printre care se zăreşte
Şi funia viţelei.
Poftţi, primiţi, nu bănuiţi!

Buda – Suceava, *Anexă- chestionar* (1972)

22

Bună seara, cumătri mari,
V-o adus cumătrii is' mici
Şase colăcei de grâu zăhăriţi
Pentru dumneavoastră pregătiţi
Şi o rochie de mătasă,
S-o poarte cumătra ast-mare prin casă.
În fundu covăţelei funia viţelei,
Într-un fund de scăhiţă
E funia oiţei,
Într-un fund de căldare
Este un bacşiş mare.
Poftim şi primiţi
Şi cu dragoste mulţumiţi!

Valea Mare – Vaslui, *Anexă-chestionar* (1972)

23

Bună seara, cumetre,
V-o sosit nişte daruri,
Nişte colăcei de grâu frumos
Ca să vă fie dumneavoastră de folos
Şi nişte daruri pentru cumătra cea mare,
Tocmai din Ţarigrad
Ca să le poarte cu drag,
Şi o butelcuţă de viţă de vie,
De chefu dumneavoastră să fie.

Laza – Vaslui, *Anexă- chestionar* (1972)

• *La Găină*

Buna vremea, buna vremea, cumătri mari!
Noi di când o însărat
Pi dumneavoastrî v-am uitat.
Vă-anchinî cumătri dumneavostrî
O pasări di la luncî,
Pân nu scurmî, nu mănâncî.
Poftim, primiţ, şi sî vă fii di bini!

Vlădiceni – Neamţ, Mg. 650, I, 38
Inf. : Pavel V. Anica, 83
Culeg. L.B. (1989)

• *La Pupăza moaşei*

Ascultaţi, iubiţi meseni, uitaţi-vă!
Când văd moaşa cu colacu-n mână
Parcă văd o zânî!
Va rog, la dânsa bani cât di mulţi a împlânta,
Cî moaşa în lături nu s-o da,
Cî ie îi mândrî şî spătoasă
Ca o prioteasă!

Ceahlău – Neamţ,
Anexă-chestionar (1972)

La masa de cumătrie, moaşa spune:

1

Buna vreme, buna vreme,
Cinstiţi gospodari şi gospodine,
Împreună cu cumătrii mari!
Ce staţi şi nu mâncaţi,
Ori pe mine mă aşteptaţi?
De-ar fi găluştele crude,
Să ştiţi că-s bucătăresele surde.
Au fost lemnele de tei
Şi au sărit scântei.
Decât a muri o masă tânără şi frumoasă
Mai bine să moară o babă ca mine, grebănoasă,
C-un chicior în groapă,
Şi cu amândouă în sus.
Poftiţi şi ospătaţi
Şi din barbă să nu daţi!

Berezlogi – Iaşi, *Anexă-chestionar* (1972)

2

Bună vremea, bună vremea,
Cinstiți meseni,
Mai ales cumătri ăşti mari!
Uite-o lumânare mare, luminoasă
Adusă în fața dumneavoastră
Să ardă, să lumineze
Şi la ea să staţi şi să vă ospătaţi.
Să nu vă fie frică că bucatele
Ar fi otrăvite.
Decât a muri o oaste frumoasă,
Mai bine eu, o babă păcătoasă!

Balş – Iaşi, *Anexă- chestionar* (1972)

3

Bună sara la cumătri mari!
Ştim cu toţii
Că cine-i om de viță bună
Tot botează şi cunună,
Dar acum, ca cumătru mare,
Vrem să-i facem o închinare
Cu tablaua cu pahare.
Beți cu toții de la masă
Vinişor de poamă aleasă,
După ce beți vinişoru
Să dăruiți somnişoru,
Întâi cumătru mare
Dă o pungă de parale
Şi eu țin să vă urez
Şi la anu să botez
(Tot aici),
Să trăiți întru mulți ani,
Să mai faceți rost de bani!

Petru Vodă – Neamț,
Anexă- chestionar (1972)

4

Luați din masă,
Vedeți dacă sânt sărati sau nesărate.
Dacă sunt nesărate,
Au fost ocnele departe,
Iar dacă-s prea sărate,
Au fost nbucătăresele bete.

Râşniţa – Vaslui,
Anexă- chestionar (1972)

POVEŞTI

Ursitoarele şi călătorul (AT 930)

1

Un băitan...umbla şî el sî sî hodineascî, undeava, ş-o tras la o casî. La o casî-acolo, nevasta pisti noapti o născut o fatî. El o dornit pi prispî. Pisti noapti o vinit ursâtoarâli ş-o-ntrebat:

– Ci sî va ci cu asta?

Ci:

– Asta ii...A s-o iei băiatu ista, i-o zis una.

– Vai di mine şî de mine, d-apăi eu sânt atâta di mari, cân a sî creascî copchila aceea s-o ieu io?

Sî duci-n casî pi furiş, ie copchila ş-o-nhipt-o-ntr-un par, cu chip ca s-o omoari. Copchila numa o strujât-o. S-o dus el pi undi s-o dus, o umblat cât o umblat, pi undi-o umblat, s-o-nsurat! O luat o fatî, tot nicunoscutî. Cân s-o dizbrăcat fata ş-o văzut-o el aicea rănitî la şold, 'cea:

– Fa, da' ci-ai tu acolo, ci ranî ai?

Ci, i-o spus:

– Ioti, când m-o făcut mama pi mini, o vinit on băietan ş-o dornit la mini – un cioban – şî ursâtoarâli i-o spus cî io am sî ciu partea lui. Şî el di ciudî m-o luat şî m-o pus într-un par.

Da' el zâci:

– Chiar eu sânt acela.

Ştii, contra ursâtoarilor sî nu ti pui, cî ci vra Dumnezău, acelea tăti-s buni.

Valea Seacă – Iaşi, Mg. 176, I, 15
Inf. Chirilă A. Anica, 77
Culeg. L.B. (1974)

2

Un cioban a fost slugî la un ... creştin. Şi noaptea când a adornit s-a culcat pă prispă. Şi când a vinit ursitorile – la naşterea copilului a vinit să-l ursească pe copil – şi:

– Fata, zice – asta a fost fată – zice, fata, zice, a s-o ia ciobanu di pă prispă.

El era în vârstî mare.

– Cum, zice, măi, s-o iau io p-asta, zice, cât sî mai stau io?

Mai târzâu a luat fata ş-a pus-o cu faşî cu tot, cu scutici, într-un par. După ce-a pus-o cu scuticile-n par acolo, psini cî ... el a plecat ş-a luat părinţi fata.

Şî mai târzâu, după ce s-a căsătorit el, di undi-a vinit timpu, a luat-o tot p-aia! Când s-a dizbrăcat şi iei, în familie acolo, a văzut rana unde finsese el...

– Da' cu tini ci-i, fă? zice. Ci semn ai?

– Pe mine când m-a născut, zice, ursitorile zicea sî mă ia un cioban şi ciobanul m-a pus în par, zice.

Şi el atuncea a văzât cî-i aia!

Bogza – Vrancea, Mg. 232, I, 16
Inf. Gheorghe I. Mihai, 66
Culeg. L.C. (1976)

3

O nevastî i-o vinit timpu sî-nnascî. Şî un om s-o dus acolo, la dânşi, o spus cî sî-l primeascî sî doarmî. Ii l-o primit sî doarmî, da' nu-n casî, afarî, afarî pi pristă.

Atunci, în timpu cela, o mărs la geam ursâtorâli ş-o spus cî:

– Dacî sî naşti copchila aista acuma ar s-o iei omu ista di pi pristî, ciobanu – iera cioban –, ar s-o iei ciobanu di pi pristî.

Atunci l-o-nnăscut. Şî ciobanu după ci-o-nnăscut, s-o dus tăţ în casî, facut ii pitreciri acolo, baut şî ciobanu pi urmî o adornit. Şî lehuza şî ceilalţ, tăţ. O-nfăşat copchila, o culcat-o ... dupa ci-o adornit tăţ, ciobanu o luat copchila ş-o spânticat-o la pântici, i-o spânticat boarfili acelea cari ... ş-o ajuns oleacî şî-n cheli ş-o pus-o într-un par afarî, la poartî, o pus-o-ntr-un par.

Cân s-o trezât ii, copchila nicăieri! Iesî afarî, uni copchila, uni? Iac-o într-un par, la poartî, ca sî moarî, ca sî n-o mai iei el cî iera pre târzâu. O luat-o, n-o murit copchila.

Cân iera aşa, di vo şăptisprăzăci ani şî ea, iacî vini un om străin – era străin el – vini-un om străin sî-i deí copchila lui, fetişoara ceea, sî i-o deí lui. Hai c-o făcut şî i-o dat-o!

Pi urmî ie trebuia sî sî schimbi şî iera ruşâni di dânsu cî spuné c-ari un sămn la burtî. I-o spus, zâci:

– Ni ruşâni, cî, zâci, io cân m-o născut mama, zâci, iera un cioban pi prispă şî după ci o dormit tăţi, ciobanu m-o luat şî ni-o spânticat şî o agiuns şî la

cheli şî m-o pus într-un par la poart-afarî. Cân sî scoali, io nicăieri! M-o luat di-acolo din par şî m-o dus în casî şî m-o-ngrijât şî n-am murit!

Mai tîrzâu cân o vinit ciobanu, ş-o luat-o! O luat-o şî...şî tot a lui o fost! Atunci şi-o adus aminti ciobanu cî el o fost acela! Când o născut-o ...el o fost acela cari o pus-o-n par.

Boboieşti – Neamţ, Mg. 336, I, 4
Inf. Ţîrdea Saveta, 82
Culeg. M. F. (1975)

4

Iera odatî un cioban ş-umbla pin sat. Ş-o agiuns sara târzâu, o agiuns la o casî di om. Ş-o zâs, zâci:

– Om bun, zâci, lasî-mî sî mă hodinesc şî eu, zâci, noaptea asta la duneta.

Da' omu ci zâci?

– Bucuros, zâci, sî ti prinesc, da', ci, ioti, a sî-nnascî fimeia, zâci, poati, zâci, eu ştiu ci-n noaptea asta? zâci.

– Nu, zâci, cî eu dorm pi prispî afarî, zâci. Nu mă bag în casî – cî era varî.

Şî o rămas pi prispî ciobanu sî sî hodineascî. Iaca cî pisti noapti o pălit pi nevastî-sa di naştiri ş-o născut o fetiţî ş-o venit ursâtoarâli şî i-o zâs:

– Fetiţa asta cari s-o înnăscut acu va fi soţâia ciobanului ista cari doarmi pi prispî.

Şî el o auzât. Dac-a auzât aşa, ci sî facî el? S-o frământat, la voo douî-trii zâli o vinit iarî noaptea şî, pi-nsărati, fimeia n-o fost în casî ş-o luat copchilu după ci eli sî culcasârî. Şî l-o pus, şî l-o acăţat într-un par, la gard. Ş-o plecat ciobanu.

Cân sî trezăşti fimeia, catî copchilu, ia-l di uni nu-i! Copchilu nu-i în casî, zvârr încolo ... cân sî duci, îl găsăşti într-un par acăţat pi copchilaş, mai mult gata, mort. Îl ie, îl duci-n casî ... făcusârî sămn gheata copchilî, cum şâdia cu gîtu-n par, sub falcî. Acu, fata o crescut mari, ciobanu nu sî mai găsascî sî sî-nsoari, paci! o umblat pin tăti naţâili şî când o agiuns iarî cât o cutreierat el, iarî o agiuns pi-acolo! Hopa, cî fata iera mărişoarî, di optâsprâzăci ani, era fatî di măritat.

Vini şî la ăia, undi, ci zâci tatu feti cu mă-sa, ci:

– Las' cî-i mai bun, zâci, un băiet mai stătut, zâci, cî fata, zîci, tot îi crudî, zâci, şî el a sî ţâí la fatî. Ştii?

Ş-o făcut nuntî ş-o dat-o după ciobanu cela. După ce-o dat-o după cioban, el ş-o luat fimeia ş-o dus-o acasî. Acu ... ca tinerii şî ii, ie ci faci sara, îi aratî:

– Măi omule, zâci, ia sî vez, zâci, ci-am păţât eu, ci, cân eram mitâticî!

– Da', ci, ci-ai păţât?

– Ioti colea sub barbî, zâci. Nu'ş cini o vinit şî m-o furat din leagânu mamii şî m-o dus şî m-o acăţat într-un par sî mor, zâci.

Da' el cân-o văzut ş-o dat sama cî aista-i fata cari eu am pus-o-n par, ca sî moarî, c-am zâs cî cân s-o mai aştept pi ie? Zâci cî eu am aşteptat-o. Ai văzât? Di-asta o fost ursâtili. Păi da, n-a putut sî scapi di ursâtî, nu...

Dulceşti – Neamţ, Mg. 650, I, 2
Inf. Iacob T. Ioana, 78
Culeg. L.B. (1988)

Boierul şi nou-născutul (AT 931)

1

Un boier umbla ... pin ţarî şî el, pin sat. Şî, la o bucat' di noapte într-un sat s-o dus la unu sî doarmî. Omu acela nu l-o putut sî ... l-o prinit pi prispî. Cî fimeia sî trudea di copchil. Ş-aşa c-o făcut fimeia, l-o-nfăşăt moaşâli, l-o ... şî la niezu nopţi o vinit ursâtorâli. Ş-o zâs ursâtorâli, ci:

– Băătu aista ci ursâtî ari? o-ntrebat una.

Ci:

– Băiatu aista a sî moştineascî averea boierului ista di-aici.

El când o auzât aşa s-o-nfuriet, ci-o zâs, omu iera năcăjât. S-o dus la el în casî dimineaţa, l-o chemat în casî, i-o dat mâncari ... Ci:

– Măi omule, tu eşti năcăjât, măi, dă nii băiatu, cî, ci, io n-am băieţ!

I-o dat trii suti di lei ş-o luat băiatu şî l-o dus şî l-o pus într-o scorburî di copac. Îî, pi-acolo era un cioban cu oili, tot de-a boierului cioban, păştia oili, nu alta. Şî băietu o-nceput sî plângî. Un moşneag s-o dus şî l-o luat ş-avea şî el unu tăt ca acela şî i-o crescut acolo şî el şî i-o pus numili Aflatu, l-o aflat.

Când s-o ridicat băieţî di era mari, sî duci boieri pi la stânî. Îl întreabî pi moş:

– Da' di undi ai băietu ista?

Ci:

– Cum îl cheamî?

– Aflatu. Ci: cucoani, l-am găsât într-o scorburî di copac şî di-aceea i-am pus Aflatu.

El s-o priceput, boieriu. Cum sî-l piardî? I-o făcut o scrisoari, i-o trimăs o scrisoari ş-o trimăs-o la cucoana lui. Ci:

– Dacî ... cân vin sî găsăsc pi-aist băiat mort!

Mărgând băiatu o ajuns la o fântânî, băiatu o cântat cât o cântat, o băut apî, o mâncat ş-o adornit. Cum era scrisorica pusî colea la chept, Dumnezău cu Sfântu Petri o vinit ş-o luat scrisorica ceea, ş-o scris altî scrisoricî:

– Soţâi, cân a vini băitanu aista, flăcău aista la tini, când oi vini sî-l găsăsc logodit cu fata noastrî. În caz di nu-l găsăsc logodit, ti omor! ci-o zâs.

Când o agiuns acasî ş-o primit scrisoarea aceea di la flăcău, l-o şî luat! L-o gătit, l-o spălat, l-o pregătit, l-o făcut ş-o făcut nuntî. Când o vinit boieriu ş-o văzut c-o făcut nuntî, s-o omoari! I-aratî scrisoari.

– Da', ci, i-o n-am scris aşa!

– Ioti, asta-i scrisoaria cari ni-o dat-o el!

Boieri, tot ca sî-l poatî omorî. S-o luat ş-o disfăcut o masî ş-o vesălii şî s-o dus ş-o spus vierului cî oricini-a intra în vii, sî-l împuşti! Când în timpu măsi zâci el:

– Tari-aş mai mânca vo doi struguri!

Da' băiatu harnic di colo:

– Mă duc io!

Da' el, curăjos colo, cî trebi sî scapi di el! Vini ş-aduci ăsta. Când o vinit cu struguri, el s-o-nfocat. Iesî răpidi după ci mănâncî struguri şî sî duci să-l pedepsascî pi vieri, pi paznic. Paznicu cân l-o văzut colo, o tras şî l-o-mpuşcat. Ş-o rămas averea cum o zâs ursâtoarâli. Şî contra ursâtoarâlor sî nu ti pui niciodatî!

Valea Seacă – Iaşi, Mg. 176, I, 14
Inf. Chirilă A. Anica, 77
Culeg. L.B. (1974)

2

Iera odatî o-mpărățâi, mergea un împărat di la-mpărățâi pi gios. Ş-o trecut la o casî, cî l-apuca noaptea. Ş-o trecut la casa ceea ş-o spus cî sî-l primeascî. Omu di casî o spus, cicî:

– Ti primesc, da' n-ai undi dormi.

El ci-o spus? Cî sî-l primeascî sî steí pi-un scaun.

Noaptea o vinit ursâtorâli ş-o ursât viața copchilaşului, a băiețăliu. Ş-o spus c-a sî cii împărat în viața lui. Atuncea boieriu, împăratu ci s-o gândit, cî mă, eu n-am băieț, am numa feti, ar sî...ar sî cii-n locu neu!

– Dă-ni-l nii, dă-ni-l nii!

Ăi, ci zâci omu di casî:

– Ai cî țî-l dau, c-a sî avem altu noi.

Şî-l ie, i-l înfăşă, îl prigăteşti şî i-l dă. Şi el duci şî-l puni-ntr-o scorburî di copac. Ş-un bătrân, un cioban bătrân s-o dus şî l-o găsât şî l-o dus la stânî şî l-a crescut o oai. Cum băiețălu plângé, oaia sî ducé şî s-apleca şî sugé. Pânî cân o fost băietu d-amu mari, mari era! Vini iar boieriu şî-ntreabî, cî cini-i aista? I-o spus cî aista-i Găsâtu.

– Cum l-ai găsât?

– L-am găsât într-o scorburî di copac.

El atuncea...ci-i zâci băietului? El s-o gândit c-aista-i cel cari l-am găsât io. S-o luat şî i-o dat o scrisoricî-n mânî ş-o dus-o băietu-n mânî şî s-o ducî la-mpărățâi şi i-o scris cum agiungi acolo sî-l omoari.

Dumnezău atuncea umbla pi pământ. Şî...băietu cân dorné, i-o luat scrisorica din mânî şî i-o scris alta, cum agiungi acolo sî-l îmbraci-n haini di-mpărat. La câtiva zâli s-o dus ăştia...iar împăratu, din nou, la-mpărățâi. Şî-l întreabî cî:

– Ci-i cu aista? Io ț-am spus sî-l omori!

Nevasta lui îi dă scrisorica.

– Da', ci, nu-i scrisoarea scrisî di tini?! Cî sî-l îmbrac în haini di-mpărat.

Ei, s-o năcăjât el, s-o făcut el urât. O spus, cicî:

– Nii ni a mânca poamî.

Da' băietu, dacî el o crescut aşa, fărî fricî, zâci:

– Da' mă duc io s-aduc!

Şî el s-o gândit cum îl trimiti a sî-l împuşti la furat poamî. S-o dus băietu ş-o vinit cu poamî. Atuncea-mparatu s-o...mai tari s-o năcăjât cî o scăpat cu zâli. Al doilea sarî sî duci-mpăratu sî cati poamî, s-aducî poamî. Şî când colo, îl împuşcî pi-mpărat. Ş-o agiuns acasî şî i-o spus băietulu aşa:

– Moartea me ț-am vrut-o țâi, de amu tu împărat sî rămâi!

Buhalnița – Iaşi, Mg. 207, I, 4
Inf. Nastasă D. Casandra, 73
Culeg. L.B. (1975)

3

Păi era un boieraş şî boieraşu cela ... boieriu era boieri zdravăn, cum vini boieri cari cunoşte sî ... şî-mpăratu! Boieri mari!

Şî i-o născut fimeia un băiet! Şî el di bucurií cî i-o născut un băiet, ii! ci era pi capu lui! Şî acu ... cum era odăile, una-n colo şî una-n colo ş-o salî pi la nijloc, el dorne-ntr-o parti, într-o odai şî fimeia într-o odai, cocoana într-o odai cu pruncu acela mititel. Şî când la niezu nopții o vini ursâtili. Şî ci-o spus una? Ci:

– Băietu ăsta ar sî hii frumos ... cî n-ari şî hii părechi prin pregiur di frumusățea lui!

Ceilantî, al doilea o spus, ci:

– Ari sî hii frumos, da' carti nu ştií! N-ari sî-nveții carti!

Şî ... ceilantî di-al triilea, ci:

– Aista când s-a-nsura ar sî iei pi sorî-sa!

Da' boieriu o auzit di colo ...

– Văleu! Ci-i di făcut?

S-o ciucit, s-o-vârtit ...ca sî-l piardî pi băiet, sî nu-l mai aivî! Cî cum sî ieí ...sî-nsoari frati-su amândoi ...şî ... ci sî-i facî? O pus di gând sî-l ...o pus sî-l omoari, sî-l ducî-n pustietati. S-o sculat într-o noapti, l-o-nfăşăt acolo ghini, ci i-o făcut, şî l-o dus într-o păduri ...în nijlocu păduri, într-o păduri mari, acolo. Şî l-o lăsat acolo ş-o plecat.

În pădurea ceea era ş-un om, moş Matei, cu oili pi-acolo. Di când ...di mititel şî pân-o-mbătrânit tot la boieriu cela o stat şî tot cu oili pi-acolo o fost. Şî ave ş-un băietan cu dânsu. Pleca cu oili dimineaţa ... el era cam tari di urechi, da' ...tot o auzât! S-auze scâncind în nişti tufi-acolo.

– Ci-i, mă, sî hii? Băi ...strigî, băi ia vinî-ncoaci, bă! Ia, tu auzi mai ghini. Ia, ci s-audi măi?

Ci:

– Tatî, s-audi un băiet, un scâncet di băiet mititel.

– O, da' ia du-ti tu!

O dat pin tufi, pi-acolo ...dă di ...dă di băetanu cela, înfăşurat acolo şî îl ie:

– Hai cu mini la stânî!

S-o dus la stânî acolo, i-o dat lapti di oai şi-o-ngrijit moşu cela, cî iera numai el cu băietu, o-ngrijit pi băietu cela pânî când ...s-o făcut mărişor! S-o făcut mărişor. Acum moşu mai scăpase di oi, trimité băieţii! Trimité şî pi cela – da' cicî cum sî-i pui numili? I-o pus numili Aflatu, cî l-o aflat în păduri, în ...şî:

– De acu vă duceţi cu oili voi!

Moşu rămânea acasî, la stânî. Şî sî duceu băieţi cu oile, cântau, vorghiau ...ăi da' cânta din fluier băietu cela ...Di răsuna, stătea păsărili-n loc şî cânta! Şî s-o dus ...o stat! S-o făcut mărişori, s-o făcut ...vo şăptisprăzăci ani, flăcăi în bunî regulî! Şî boieru nu mai dădusi pi-acolo. Ăă, cî îi duce brânza acasî, îi duce oili, niei acasî, tot – tot, carni, ci poruncé, ducea acasî! Boieru n-o fost niciodatî pi la stâna cea. Şî s-o dus odatî:

– Ia sî mă mai duc, sî videm ci mai faci moş Matei acolo, mocanu nostru?

Cân s-o dus colo ...

– Ei, ci faci, moş Matei, ci mai...

– Ioti, bini, cucoani, ioti aşa, ioti aşa ...

– Bun! Îţ mergi treaba bini?

– Merge!

Ci:

– Măi, da' tu aveai un băiet, da' acuma mai văd unu!

Ci:

– Aista ...aista-i din flori, cucoani!

– Cum din flori?!

– Ehă! Acu şăptisprăzăci ani în urmî l-am ...l-am găsât într-o ...nişti tufi acolo. Ioti, l-am crescut aşa cu mila lui Dumnezău, nu ştiu ci ...şî ni-o ajutat şî l-am crescut.

Da' el s-o priceput:

– Gata, aista-i! ficioru lui cari l-o zvârlit în păduri.

E, ci sî facî, ci sî facî? Ia sî ...sî-l omoari! Sî nu sî-ntâmpli ci-o vorghit ursâtâli! Şî o scris un bilet, ci:

– Ioti, moş Matei, sî ti duci sî-l trimiţ pi Aflatu acasî la mini, cu biletu aista!

O scris acolo ceia ci o scris el ... Ci: „Fimeí! Când, cum a agiungi băietu ista di cioban sî-l bagi în închisoari în fundu beciului şî sî pui ...sî pui călău cela sî-l taí, sî-l omoari, în fundu beciulu acolo sî nu ştie nimenea!" A scris în bilet!

Ei, sî ducî ...moş Matei trimite. Da' băietu:

– Eu nu mă duc cî io nu ştiu un' sî mă duc! Eu n-am ieşât din păduri niciodatî, nu cunosc, nu ...

– Sî ti duci! Dacî nu ti duci pleacî di-aicea şî di la mini şî gata! Aista sî sî ducî!

Ei, ci era sî facî moşu? O trimăs, s-o dus băietu. L-o luat pi băiet aşa, cu ghinişoru, s-o dus. O luat fluieru la brâu ş-o plecat. Ăsta, biletu în sân ş-o plecat. O mers ci-o mers ...agiungi la un izvor acolo cu un copac mari, cu ...ei, sî puni el a cânta o doinî mă, şî cânta, şî cânta şî sî uitau ...toati păsărili s-adunî prin pregiuru lui! O băut apî răci, colo la izvor ş-o-nceput a-i vini somnu. S-o culcat ciobanu nostru...Şî-n timpu acela vini Vodî. Trecut pi-acolo călari cu o oasti di-a lui sau cu oamini di-a lor.

– Băi, ioti ciobanu, ioti-un om doarmi colo!

Sî uitî ei:

– Băi, da' frumos băietu! A, uiti ci tinerel, a, uiti ci aşa ...

Fluieru-l băgase la ...la brâu şî ...

– Ia, du-ti vezi şî-l ia, nu sî trezăşti?

Da' el dorne ...ca la stânî, habar n-ave grijî di nica! Şî când îl bate vântişoru aşa i sî vide ...hârtia di colo, biletu în sân. Şî tragi ghinişor biletu cela şî îl dî împăratului şî ceteşti. Când ...s-o crucit împăratu! Cicî „cum agiungi acest mocan sî-l bagi-n închisoari în beciu cutari şî sî-l ...sî-l omorâţ, sî nu ...când oi vini io sî hii arenjat di tot!". Şî când ci:

– Băi, da' păcat di tinereţa lui! Cum sî-l omoari boieri?şî-l cunoşte pi boieriu împăratu, c-avea moşâi mari, multi moşâi, ca cum era odatî aldi Brătianu!

Şî pleacî ...ci:

– Na, biletu ista! l-o luat împăratu, l-o băgat în buzunar ş-o făcut un bilet împăratu din nou: „Cum agiungi acest băiet să-l îmbrăcaţ cum ştiţ mai frumos şî cum ştiţ cî-i mai bini! Şî sî-i dai fata noastrî sî sî măriti cu dânsu şî sî faci nunta în trii zâli, în trii zâli sî hii nunta făcutî, toati în regulî! Şî eu nu pot sî viu, sî viu, poati viu pisti-o săptămânî sau douî. Şî toati sî hie arenjate!"

Băietu cân s-o sculat di colo – da' ceea au plecat! – băietu cân s-o sculat di colo o luat ciomagu, cum iera di mocan, o plecat înainti. Agiungi acolo, o-ntrebat ba pi ici, pi colo ...L-o-ndreptat nişti oamini, aici! O intrat acolo, o dat biletu. Când o dat biletu ş-o cetit cucoana ceea ...gata! o zâs, o ascultat ordinu lu bărbatî-su! Gata! L-o-mbrăcat, l-o ciucit, l-o ...o chemat fata:

– A, uiti, îţ placi?

Băietu era frumos, după cum iera îmbrăcat acu iera Făt – Frumos! Aşa di frumos iera! Şî l-o îmbrăcat, i-o făcut nunta. Gata, nunta-n trii zâli ...s-o făcut toati!

Mai stai şî mai stai, vini şî boieriu. Când vedi boieriu ...hă! Toati schimbati! Fata măritatî cu ...după mocan! Toati în regulî.

– Ce-ai făcut, fimeí?

– Ce-am făcut? Ioti, dupî bilet!

– Undi-i biletu?

– Uiti-l!

O cetit biletu ...nu-i biletu lui! Ce:

– Aice tre sî hii ceva la mijloc!

Îl cheamî împăratu pi boier:

– Ia vinî-ncoaci, Stan, Vasâli, cum îl chema.

Ce:

– Cunoşti a cui i biletu ista?

Ci sî zâcî? I-a lui!

– Da! Di ci-ai scris aşa?

– Păi... S-o sucit, s-o-nvârtit...

– Băiţi las' sî steí acolo la locu lor, tu sî ti duci în ...dacî vrei sî pleci din ţarî, ti duci! Dacî nu, ti du-ti în margina ţări, la hotar acolo şi fă-ţ un bordei ş-acolo sî stai şî ai sî munceşti şî tu di az înainti ca cum o muncit şî băietu în păduri cu tat-su!

L-o izgonit pi boier ş-o rămas Aflatu cu sorî-sa.

Urleşti – Galaţi, Mg. 280, I, 5
Inf. Ghimiţă D. Mihalache, 73
Culeg. L.B., L.C. (1977)

Oedip (AT 931)

1

O fost odatî, aşa-i cî ...o născut – fimeia însărcinatî era di naştiri ş-o născut copilu. Şî ursâtoriu o spus, la fereastră îi spunea, i-o spus ci-ar sî tragî copilu cela. I-o spus, zâci:

– Aista băiat ci sî naşti acuma ar sî facî trii maice graviti şî pi urmî ar sî păcătuiascî cu mă-sa!

Mă-sa când o auzât acee treabî, cî aşă ceva sî facî, o luat copilu cela dupa ci s-o născut, io ştiu, i-o dat poati ţâţî o zi – două, cât i-o dat, i-o făcut o ladiţî aşa, bunî, încheietî foarti bini ş-o pus copilu cela-n lădiţî şî i-o dat drumu pi apî.

Nişte maice spăla lânî aici, la parâu. Cum ele spăla lâna, doar o văzât cî vini o ladiţî di colo ş-o auzât ceva zgomot acolo-n ladiţa ceea – o prins ladiţa. Cân o prins-o o găsât un băet, mic, dom'le, acolo!

Eli di inimî l-o luat la dânsâli, l-o luat la manastiri, crescut băătu mari, băăt ...s-o făcut băăt frumos, cee ...Şî s-o-ntâmplat aşa-i cî o păcătuit cu trii maici, aşă. Dup-aceea, di-acolo l-o dat afarî di la mănăstiri. Măi, el s-o dus şî s-o dus, s-o dus ...da' el nu ştia nici di uni-i, nici a cui i, nici cum. Aşa cî s-o-ntâlnit cu maicî-sa. Şî cân s-o-ntâlnit cu maicî-sa, stân aşa ca oamini, o păcătuit cu mă-sa. Cân o păcătuit cu mă-sa, atuncea – da' el avea un sămn ceva când l-o pus pi dânsu-n lădiţa cee, o avut un sămn ceva la dânsu, la cap sau undi şî, da, la cap! Ş-atuncea domne când l-o ...dupa ci-o pacatuit, mă-sa când l-o chipuit la cap o găsât ş-atuncea o văzut cî di ci a ...

– Di asta n-am putut sî scap nici un fel!

Şî di-atuncea sî spuni cî ursâtoriu nu mai spuni ca s-audî maicî-sa ori ciniva ce ar sî tragî copilu!

Vatra Moldoviţei – Suceava, Mg. 234, I, 6
Inf. Tihon G. Zenovie, 73
Culeg. L.B., L.C. (1976)

2

O zâs cî iera odatî ş-odatî pi timpurili celea pi cân iera pi-atunci ... de ...Io nu-s di pi-atunci chiar, m-am trezât mai încoaci oleacî, da' am auzât şî io vorbi spunând, tot aşa spun şî io la alţî.

Trecea un om pintr-un sat şî l-o apucat noaptea. Apucând noaptea, o vinit ş-o ploai. Un' sî stea, un' sî doarmî el? Strâgî pi ici sî mă prineascî, cela cî n-ari undi, cela aşa, cela încolo. Avea el drăpt în margina satulu iar o luminiţî.

– Băi, ia sî mai strig ş-aicea!

Când o strâgat, o bătut în poartî, iesî omu afarî:

– Buna sara, cumătri!

– Buna sara.

– Nu mî-i primi sî mân aici, ioti mă duc în cutari parti io diparti şî plouî şî de-acolea ...voi cî sî ciu la o casî di om.

– Dragu meu, ti-aş primi, da' mii fimeia mi-i cam bólnavî.

Da' fimeia din casî audi. Ie sî trudé sî nascî.

– 'A ci-i acolo, băi omuli?

– Ioti, aşa, aşa.

– Ia ascultî, băi omuli, băi! Cheamî-l în ogradî, aşterni colo pi prispî, dai un ţol sî-nvăleascî, o pernî. A ci omu la dos, bre. Dă-i ceva sî mănânci. Io – lasî-mî pi mini, c-aşa-i!

Bun!

– Hai, măi băieti, ia vinî-ncoaci!

O vinit omu cela, o aşternut pi prispî acolo, s-o culcat ... Pisti noapti, pi la ora unsprâzăci întri douâsprâzăci, naşti fimeia un băiet. Pi cum iera timpurili celea pe-atunci, ursâtorâli vin la geam. Şî astăz, da' nu li mai auzâm noi, c-aşa-i astăz! Spun ursâtorâli la giam, ci:

– Aista băiet cari s-o născut noaptea asta ar sî păcătuiascî-n lumea lui, întâiaş datî ar sî facî noă măici în pozâţâi. Al doilea, zâci, a sî trăiascî cu mă-sa, al triilea, a sî-l omoari pi tat-su. A patrâlea a sî omoari opt pochi ş-al noălea popî, aceala va fi leacu lui ş-a sî-i dăi canonu lui, într-un codru, într-o pustietati.

Băiatu cela nu dorné pi prispî, omu cela. O auzât ci-o spus ursâtorâli. E! Audi când naşti copilu, ocăind copchil în casî, ei, zâci, asta fimei o născut un băăt.

– El, sî gîndeşti omu cela, mai ghini nu sî mai năşté cu faptele şî cu păcatele ăste cari spun ursâtorâli c-ar sî li păţascî.

Cî ceea ci spun ursâtorâli la naştiri mort - copt trebui sî li tragi, cî n-ai ci faci! Bun!

Amu ci prinsî a lumina di zâú, sî ducî. Bati el la geam, ci:

– Cumătri, io plec.

– Da' mai stai oleacî.

Ioti, omu o ieşât afarî c-o garafî di rachiu, nişti pâni i-o dat ş-o mâncat, omu bucuros, voios. Ci:

– Ia, bre! Di sănătatea copchilulu, cî io n-am avut băieţ, bre, ş-o dat Dumnezău nevasta şî ni-o născut un băiet!

Da' omu cel di-afarî, supărat!...O auzât di păţania ceea.

– Da' ci eşti aşa supărat? Asarî erai mai vesăl, amu ci-ai?

– Ei! Cumătri, io ţ-aş spuni io di ci, da'...

– Ia spuni, bre!

Şî nevasta din casî:

– Ia spuni, ci?

– Auz, cumătri? Io am auzât ursâtorâli a băiatulu ist', cari s-o născut noaptea asta.

– Ci-ai auzât, bre?

– Ia uiti, cumătri: întâiaş datî a sî facî nouî măici în pozâţâí, al doilea, ci, ar sî trăiascî cu mă-sa, al triilea, ar sî omoari pi tat-su, a patrâlea a sî omoari şî opt pochi ş-al noulea popî, într-un codru, într-o pustietati, dacî i-a da canunu lui cei ci-o făcut.

S-o mâhnit omu ...o luat sănătati bunî, cela s-o dus! Omu sî duci-n casî supărat.

– Da' ci-i, băi omuli, ci eşti supărat? Uiti amu, bre, di-atâția ani di zâli ni-o dat Dumnezău ş-am născut un băieţaş, ioti frumos, ioti aşa ...

– Ai, băi fimei, mai ghini nu sî mai năşté!

– Ai, băi, ci ț-o spus omu cela? Cini-i acela, bre? Poat ți-o spus cini ştii cum, poati cî io în viața lui am glumit cu dânsu, am râs...

– Nu-i măi fimeí-aşa ...

– Da' ci-i, bre, darî?

Cum moaşa era-n casî – era moaşa acolo la fimeí.

– Ci-i dragu moaşi, ia spuni, ci-i?

– Moaşî, ia ascultî ci spun eu ci-i. O spus omu cela cî o auzât ursâtorâli, c-o vinit la geam ş-o spus pățania băietulu.

– Ci-o spus, bre?

– O spus aşa: că băietu ist' cari sî naşti-n noaptea asta, ar sî facî nouî măici în pozâțâi, a sî trăiascî cu mă-sa, a sî omoari pi tat-su, bunăoarî pi mini, a sî trăiascî cu tini ş-a sî omoari şî opt pochi! Şî la al noulea popî atunci ar sî deí lui canunu lui, într-o codru şî-ntr-o pustietati. Ci facim noi? Nu mai ghini fără copchii dicât aşa chin şî năcaz sî mai ajungim zâlili ăstea?

– Ei, băi omuli, ia ascultî! – moaşa ci zâci? Băi omuli, ia ascultî ci spun io ția! Dacî tu vrai sî nu mai chinuiascî băietu ista atâta, nevasta ta n-o ştií nimini c-o fost în pozâțâí – cî el di când o rămas în pozâțâí nici la o treabî n-o punea! Sî cii... sî nascî-un copil.

– Luăm, bre, sî facem o lădiții frumoasî iaca-ia aşa, ş-o punim colo-n săcriaş, o punim în săcriú cela, ol învălim frumos colo, ioti iesti petialî, ici punem o floari în chept, cari-o fost miri, şî-i dădem drumu pi apa asta.

Era o apî-acolo cari să numé Apa Sâmbetei, bunâoarî, cum s-ar numi la noi Sâretiu. Aşa.

– Şî-i dădem drumu pi apa asta, l-a mânca nişti ...ulicioarî, ceva l-a lua şî l-a mânca. Nu-l omorâm noi.

– Da, cî ghini zâci, zâci lehuza, ghini zâci moaşa. Aşa sî facem, dicât sî mai chinui, sî mai canunească atâta!

Gata, zâs şî făcut! Tat-su digrabî ie şî-i faci-o lădiții, ol înfaşă-n nişti veşminti albi, faci-o floari di petialî-n chept, îi puni-o bătistî pi fații ş-o puni-n săcrioaşu cela şî-i dă drumu pi apă.

– Nu ti omor io, ti-au mînca cini-a şti, cum ț-a ci înscris di la Dumnezău!

S-a dus! Gata, s-au aciuat, s-au liniştit treburâli! Amu, sâcriu-acela mergi pi apa aceea. Nişti măici, spălând la apa ceea subt o poali di munti – cum la noi poalili muntelui aici-s numai măici, înspri munț sânt călugări, sânt mănăstiri, sânt, c-aşa-i ...Ierau nişti măici la ghilit pânzî, la spălat rufi, la apa ceea pi-acolo. Dar o măicuții, di vreo cinsprăzăci ani, cari ştia-nota ş-o mai găsât ia pi apî viind

aşa multi bunătăţuri, spălând acolo, vedi cî vini nu ştiu ci pi la nijlocu api – apa latî! – ca o ladî...ca o scândurî, ca ceva ...Da' zâci către celelalti măicuţî:

– Ştii ci zâc io? Io, mâi, mă duc înot sî videm ci vini pi apa ceea?

– Du-ti!

O luat digrabî, îmbrăcatî ca ş-o băbuţî, înot, s-o dus. Când o ajuns în dreptu ii, o lădiţî!...În lădiţî – ia batista ceea di deasupra – un copchilaş! Un copchilaş, ea digrabî zâci *Lepădări*, zâci câti şî câti, poati ...

– Cruci di aur! Îi Nicuratu, făcuţ, vinit pi ici! O strâns ie di-nas, el aghe mai smârcâié din când în când ...Ăl ie şî-l puni după cap aşa săcrioaşu cela şî înot şî iesî la marginî. Iesî la marginî:

– Ci-i acolo?

– Ci sî cii, măicuţî? Ioti! Copchil!

Îl ie şî-l disfă, un copchil, săracu ...născut di o zî – douî, cât o mărs el pi apa aceea – acolo.

– Da' uiti, aghia ...aghia mai suflî!

Lasî şî hainili celea acolo, rufili celea di spălat acolo îl ia şî-l duci-n mănăstiri, îl bagî-n mănăstiri, digrabî. Îl duci pi la icoani, îl închinî, poati cî ...şî cii cini-aşa omu, Diavolu sau cini ştií ci ...nimic! O duci digrabî la stariţu mănăstiri, ol ia digrabî şî-l spalî, îl ie şî prindi a da câti-oleacî di lapti în gurî, nu'ş ci ...băetu o prins a mârcâí. Ci zâci stariţa mănăstirii?

– Băi, noi sî luăm sî botizăm copchilu ista! Chiar di-a ci botizat, voia lui Dumnezău! Da' poati nu-i botizat, bre! Hai sî-l botizăm!

L-o luat şî l-o dus, l-o botezat şî l-o crescut acolo-n mănăstiri pi băetu cela şî i-o pus numili Petrea. O-mbrăcat haini călugăreşti. Băetu o crescut, la cinci ani o dat, la şasî ani l-o dat la şcoalî, o-nvăţat carti, călugărií-acolo ş-o ajuns băetu-n etati di cinsprăzăci ani! Cam di cinsprăzăci ani ...acolo sânt măicuţ tineri, cinşpi, şaişpi ani, paişpi ani, dati di copchil. Ei! El ca vorba ceea, ca lumea di când îi lumea ş-aşa cî ...da' ci lumea? O dat în dragosti c-o măicuţî ...Îl ducea noaptea la Vicernie, la douăsprăzăci, la timpu lor, cum îs măicili la mănăstiri. Az' l-o făcut în pozâţâi şî trii luni di zâli o făcut nouî măici în pozâţâi. Amu, ceea cari-o făcut întîiaş datî sî gândea:

– Creşti pânticilea, sî cunoaşti!

Ci zâci băetu?

– Băi, io la mini, dac-a da stariţa mănăstirii di mini ceea ci-am făcut io, mă omoarî! Ci sî fac io? Io am sî fug di-aicea! Am sî fug di-aicea ...

O luat într-o bunî noapti cărţăli cari cetea el pi eli, patru – cinci cărţ, o luat şî li-o făcut pacheţăl, când o vinit di la Vicerni, noaptea când ieşea la douăsprăzeci di-acolo di la slujbî, în loc sî sî ducî la locu lui, la dormit, o dus la veceu, la veceu o ieşât şî s-o cam mai dus! Îi s-o dus şî s-o dus şî s-o dus trii luni di zâli! La trii luni di zâli, nibăut, nimâncat ...da' când era timpu de Vecernie şî dimineaţa şî sara, stăté şî ceté pi cărţâli celea. La trei luni dă zâli:

– Băi, ci fac io di-amu înainti? Măicili meli ar sî mă deí-n urmăriri, starustea ar sî mă dei-n urmăriri! Ia, zâci, sî fac sî dizbrac hainili astea călugăreşti. De-amu-nainti...

Într-o bunî sarî, trecând aşa, bunăoarî cam pe-aici, o văzut nişti haini-ntinsi, rufi albi, spalati.

– Băi, eu aici am sî dorm, aici în margina păduri, am sî mă dau noaptea sî sar pisti gard, am sî ieu o cămeşî, am sî iau nişti iţari, am sî ieu ceea de-aici sî lepâd şi aici hainili estea călugăreşti li-azvârl.

Aşa o şî făcut! Noaptea o sărit pisti gard, o luat cămeşî, o luat nişti izmeni, o luat acolo nişti şărvân, o lăţit el capu-acolo, hainili o luat şî li-o azvîrlit şî li-o dat în păduri. Sî-mbracî cu-acelea numai cărţâli celea li-o luat la dânsu şî sî cam mai duci. Şî sî duci, şî sî duci ...încî trii luni dî zâli. Şî undi-o agiuns? O agiuns tocmai-n satu lui, di undi o fost născut el. Acolo, ci sî facî? Slăbit băiatu ...şî di obosalî şî di drum ...

– Băi, am mărs eu atâta, şăsî luni di zâli, n-ar sî mai dăí măicili di mini, cî nu mă ştii di uni şî cum. Iaca, tocma la tatu lui – bini stăte, oamini bini, cu viti, cu oi, stupuri di albin, nu'ş ci, cutari, socoteli ...La poarta lui:

– Măi sî strig eu la omu ista, nu m-a primi-n noaptea asta sî dorm aicea, poati sî ai sî-mi dăí ceva de-a mâncări. O-nnegrit şi hainili pi mini şî tăt ...Buna sara, bădii!

– Buna sara!

– Bădii, ci ti-aş ruga io: nu mi-i prini noaptea asta sî dorm aicea?

– Da' undi mărgi, băi voinici?

– Apu un' sî mă duc şi io, băi?...Mă duc şî io-n lumea mea sî-m câştig pâinea şî io.

– Ai, di undi eşti?

– Apăi di undi sânt. Din tătî lumea asta. N-am nici tatî, n-am nici mamî, n-am nici nica şî slujăsc la alţî, nu mă-nţălăg cu nica. Şî ...dacî vrai, primeşti-mă noaptea asta sî dorm aici oleacî, poati ai, îmi dai di mâncari ...

– Haidi bre în casî, haidi bre cî am ...L-o dus în casî.

– Buna sara! Cătri femei.

– Buna sara!

Ci sî cunoascî dacî el, copchil di douî ceasuri născut şî dat pi apî? Bun! O luat şî ...

– Da' io sî vă spun ceva, sî nu vă-nspăimântaţ! Io, noaptea la douâsprăzăci, io fac Vicernii. Io am vieţuit mult şî pi la călugării. Ş-acolo era multi măicuţi. Şî n-am putut sî mă-nţeleg ...m-am dus de la eli, cî, ca omu tânăr, am şaisprăzăci ani, am văzut io cî nu-i bini di stat cu măicuţâli, am fugit de-acolo şî mă duc uni ăi vide şî io cu ochii sî mă pot hrăni.

– Bini, băi băieti!

La masî când sî puné, spuné rugăciunili di masî, vorba cee, ca la călugării.

– Băi băeti, mai stai pi lângî mini pi-aici, dacî vrai, tot n-am copchii, io am cu ci trăi!

– Ai, mai stau, bădií!

Ş-o stat omu cela, băătu cela vo douî săptămâni di-acuma. Ci zâci fimeia, omu cătri fimeí:

– Măi fimei, băătu ista, bre, văd cî-i harnic, bre, munceşti, bre, ascultător bre, îi sî-l luăm, îi sî-l creştim ca al nostru, băi! Tot n-avem copchii, n-avem nica ...îl ţânem pi lângî noi, cî-i băet cuminti, nu puni mâna sî furi, munceşti, faci, dregi, el tot o vieţuit la călugărií, văd cî asta ari, rugăciunili spuni permanent.

– Da!

Sara, la mâncari:

– Băi, băeti! Ioti, bre, ci ţ-aş spuni io ţâi. Băi, sî ti ieu sî cii ca copchilu neu aicea, bre, sî trăeşti pi lângî mini aici. Io, bre, am averi, am tăti, n-am copchii, n-am nica, sî ...creşti aici, sî mă ajuţi pi mini ca copchilu neu şî tu ai sî rămâi moştenitor, aicea la mini cu tăti.

– Da, bădií, vrai sî mă ţâi, vrai ...

Zâs şî făcut ş-o rămas acolo el ca ...ca copchilu lor ...La un timp di zâli, băetu era cam di optsprăzăci ani avea. Ci zâci mă-sa, tat-su cătri mă-sa, cătri fimeia lui:

– Băi fimeí, ştii ci-a sî fac? Ie sî mai încercăm noi băetu!

Acolo el avea vo şaizăci – şăptizăci di stupuri di mieri, ştiubeí. Ş-on urs sî-nădisî şî viné acolo, la ştiubeí noaptea, răsturna ... mânca nierea. Omu cam stătea întri eli.

– Bre! Io o sî spun cî sî mă duc la târg, sî macin nişti făinî. Sî steí băetu-n locu neu aici, la stupurili ăsti di nieri sî păzascî în loc.

Ave on cojoc mari acolo, uni stăté întri ştiubeí, on băţ bun, ca cân viné ursu ...ăl ie la fugî.

– Da măi, ia sî videm ci-a sî facî el. Băetu, n-ar s-apuci el di ceva di făcut? Da!

– Băi băeti, ştii ci faci? Iaca, bre, io mă duc în cutari loc la târg, noaptea asta, tu stai în locu neu la stupi!

– Stau, bădií, stau.

O băgat cela-n cojocu lui acolo sara, undi stăte ...când pi l-aproapi di nezu noptî, ci faci stăpânu? Duci, ie un cojoc mari din casî, întoarci pi dos, puni-n patru labi ca ursu-i aşa, puni şî-n cap, sî ducî sî iei-un ştiubei sî vadî, ci-a sî facî el, băetu? A sî fricoşezî, sî răcneascî, sî fugî!

Băetu l-audi:

– He, he! Vii la ..lasî cî ti hrănesc io di nieri! Zâci băetu.

Puni mâna pi măciuca ceea cari era acolo, cum păzé el pi băţu cela – el duci un ştiubei. Ei, cân sî-l ieí ştiubeiu cela, sî duci pi la spatili lui, măi şî-l tragi

una, mă! Auz, şî i-o dat drept în cap! I-o dat în cap – s-o prăpădit ursul. Mai dă vreo douî ciomegi acolo şî el atât o mai zâs:

– Valio! – n-o mai zâs nica.

– Ei, d-amu-nainti las' cî ti hrănesc io di nieri pi tini!

O mărs şî s-o culcat iar. Fimeia lui din casî, a omulu, stăpânî-sa, aşteaptî sî vii bărbat-su-napoi în casî. Nu mai vini! Stă o giumăta di oră, o oră:

– Măi, ci-i cu el? Ia sî mă duc io sî videm ci-i.

Duci acolo:

– Băi, Petri, băi Petri! Ci faci?

– Ai, ci fac ţaţă? Iaca ...am adornit oleacă.

– O mai vinit?

– Iaca ţaţî, o vinit un urs, da' uiti, di-amu înanti las' cî nici stăpânu neu n-ari ci mai steí ...sî mai steí aicea întri ştiubeí. Da' ci, ia uiti-ti-l, ia hai sî-l vez!

Fimeia dac-o zâs bini ...

– Băi, ci, o omorât pi bărbatî-miu!

Duci colo, când î-l dă cojocu ...bărbat-su! Gata, mort ca di când lumea!

– Băi, da' tu ştii cî aista-i ...îi barbatu neu.

– Vai di mini, ţaţî, cum sî poati?

– Da ...

Băătu prinsî a-i vini sî sî ducî.

– Nu, nu! Băi băeti, ia ascultî! Nu ti duci nicăieri, nu faci veşti la nimini-n lumi, absolut! Dacî cartea, câua di-a lui i-o spus aşa, aşa trebui sî cii, trebui sî tragî. Ştii ci facim? O luăm ghinişor în casî, punim aici cum îi crăpat capu, punim tivda la locu i, îl spălăm, îl scăldăm fumos şî îl punim pi masî. O murit? O murit. Şî tu stai şî trăeşti cu mini. Io îs tânârî, nu-i vorbî-ţ plac, ci-i tot tu aicea, sî rămâi tu gospodar aicea, la gospodăria asta?

– Da, ţaţî! Aşa-i, bre. Gata-i socoteala! Nimic, farî nici un murmur.

Ol ia amândoi, ol duci-n casî, ol scaldî, îl îmbracî, îl puni, îl aşazî pi masî ...mort! Îi adunî la bisăricî, el, îl puni acolo ci-i trebu lui, o-ngropat, o murit, o murit. O murit ...O-ngropat pi bărbat-su. Mai treci on an,băetu-i în etati aproapi di douăzeci di ani. Amu ierau cu nevasta lui, nevastî. Nevasta lui ci zâci, într-o bunî sarî, stân la masî:

– Băi, Petri, băi! Tu, bre, di faptu tău, di uni eşti tu? L-o luat din vorbî, ba di una, ba di alta. Di uni eşti tu di faptu tău, te-ai trezât tu ...di aia di văd că băet cuminti, băet, vorba ceea, cu credinţî, băet aşa, băet încolo ...

– D-apăi da, ţaţî, uni m-am trezât eu ...nevastî ...m-am trezât şî eu la o mănăstiri, în cutari loc. Şî povisté maicili di mini c-o zâs că erau la ghilit pânzî, la spălat rufi, la o apî, cari văd cî şî pi apa asta meri pi ici, îi zicé Apa Sâmbetei, o zâs cî.

Fimeia îi dă cuţâtu pi inimî, ia aşa.

– Zâci, m-o găsât într-o lădiți, ii, aşa nicî, cu petealî pusî la chept ca niri, înfăşăt în nişti albituri, o batistî pusî pi faţî. ’S cî aghie mai mârâiem aşa-oleacî şî m-o dus în mănăstiri cu chip cî ...credeau cî-s Diavolu. Ş-acolo m-o ...o văzut cî-s om, m-o luat şî m-o ...dup-aceea o luat şî m-o ...o văzut că-s om, o zâs băi, ci-i oari? S-o luat sî-l botizăm. M-o botizat ş-am trăi acolo cincsprăzăci ani di zâli. Ş-am trăit numa-ntri măici! Să-ţ povistesc io, dacă vrai!

Fimeia lui o-nlemnit! Ş-o adus aminti c-acela-i băetu ii. Dupî cum l-o dat ie, vorba ceea, în cap – băetu spuné, el – s-o făcut îndatî data şî inima când l-o fost născut. Şî zâci:

– Acolo, măicuţâli tineri, io tânăr şî-n vo câtiva lun di zâli am făcut nouî măici în pozâţâi.

Cân o mai spus şî cuvântu ista ...s-o adevărat ceea ci-o spus ursâtorâli.

– Am văzut io treaba di-aşa fel – aceea cari cu dânsa-ntâi sî cunoşté bini. Am fugit di-acolo! Ş-am fugit atâta timp di vremi, pân cân am agiuns aicea-n sat la duneavoastrî uni stau şî stau şî astăz.

– Băi băeti, băi! Tu-ai spus povestele astea, băi, tu ştii cî eşti copchilu neu?

El o-nlemnit aşa:

– Da’ cum?

– Ioti, bre, aşa, ioti aşa ...tu eşti băetu neu, bre ...Ia ascultî, bre, sî-ţ povistesc io ţâí di-amu înainti. Eu, când te-am născut pi tini, trecea un om pi aici ş-o rămas ş-o vorghit ursâtorâli tari ...aşa-i: băetu cari sî naşti-n noaptea asta ari sî facî nouî măici în pozâţâí, a sî omoari pi tat-su, a sî trăiascî cu mă-sa, adevărat estea s-o-ntâmplat! Şî tu, maicî, ai mult di tras! A sî mai ormori încî opt pochi ş-al noulea popî, ştii c-acela ar sî dei canunu tău.

– Vai de mine şî de mine! Aşa esti! Eu mă duc mamî, dacî-i vorba cî ni eşti mamî, io mă duc în lumea me sî mă pocăesc!

– Stăi, dragu mami, aici!

– Nu! Mă duc şî mă duc! Mâini dimineaţ-am plecat!

A doua zî dimineaţî băetu sî duci afarî la un ...nişti lemni, o făcut o măciucuţî aşa socotitî, scurtî ş-o puni supt hainî şî ie rămas bun:

– Mamî, am sî omor tăţ pochi di pi lumea asta păr cân îi găsi un popî sî-n dăí canunu neu.

O luat rămas bun şî s-o cam mai dus. O vinit anii ceia şî pătimelili celea, pi tat-su l-o omorât, pi mă-sa o ...o trăit, măicili, iar amu pochi o vinit şî ceasurili celea. Iar, bunăoarî, cum di-aici, cini ştii la altî comunî, vedi-o bisăricî şî vedi-un popî.

– Măi, aicia sî mă duc, sî mă mărturisascî. Da’ io-i spun clar. Buna sara! Sărut dreapta, părinti!

– Buna sara, fiule!

– Părinti, ştii ce-am vinit io la Sfinţia Voastră?

– Dacî ni-i spuni, am sî ştiu.

– Sî mă mărturisăşti, părinti!

– Da, fiuli, ti mărturisesc.

– Da' ascultî, părinti! Dacî nii nu ni-aţ da canunu neu, di faptele cari le-am făcut eu, ştii cî ti omor şî pi tini!

– Îţ dau, fiule, canon! Hai în bisăricî, hai în bisăricî!

În bisăricî, ăi, faci acolo ...

– Ei, ci-ai făcut?

– Ioti aşa, ioti aşa, ioti aşa ...

– Apoi, fiule, io sunt preot tânăr, după faptele cari li-ai făcut dumneata aieste io n-am ...du-ti la alt preot mai bătrân sî-ţ deí pacatele ...nu pot sî fac pacati ...

Cela scoati măciuca di colo, pac! O omorât popa! Nici n-a mai zâs mârc! biatu popa. Omoarî popa cela! Duci-nainti! Şî s-o dus, într-un an di zâli o omorât opt pochi! Tăt, nu ştia amu, di ci, di ci, pacatele tot sî făcé mai multi încî! Mai multi încî ...

– Băi, tot înainti mă duc!

O mărs, o dat pin nişti codri, pin nişti pustietăţ ...atâta di rău, sî rupé, sî zgâncina, înainti zâcé!

– Mă duc, înapoi nici nu mă mai întorc, păr cân n-oi găsi sî-n dei unu canunu neu.

La vo giumatati di codru, cât a hi mărs el acolo, iaca agiungi su' poalili unui munti. Acolo nu mai puté nici di obosalî, nici di foami, nici di nica ...mânca muşchi di copac, mânca rădăcini di copac, buruieni, ceea ce găsă şî tot înainti sî ducé. Acolo, su' poalili muntilui celuia, o stat gios sî hodineascî oliacî. Da' vedi aşa într-o piatrî oleacî, parcî sî vedi-oleacî di luminî zărind.

– Măi, ci-i acolo oari?

Acolo ci sî cie? Iera on pusnic bătrân, dat la pocăinţî. Izmănit di pi-n mănăstiri şî el s-o dus la munţ, la pocăinţî. Ş-avea acolo chiliuţa lui, avea masî, avea candelî-naintia lui şî cité perment pi-o carti. C-a lui pacatili aşa o spus: cî cini a vini unu la mini sî mă duhovnicesc să-i dau canunu di pacatili cari li-o făcut, atuncea tu vei ci iertat di păcatili tali! Iara minit călugăru cela. Acolo vedi oliacî di uşî. Bati-n uşa ceea.

– Da, 'ci poftim, preutu dinuntru.

Dischidi uşa:

– Sărutăm driapta părinti! Barba pănî...agiunge barba pânî aproapi la pământ.

– Ci-i, fiule?

– Părinti, ştii la ci-am vinit la Sfinţia voastră?

– Dacî ai sî-ni spui, fiule, am sî ştiu.

– Părinti, eu am vinit sî mă mărturiseşti.

– Da, fiule, ti mărturisăsc!

– Da' ascultî ci, dacî nu ni-ii da canun di faptili cari li-am făcut eu, ti omor şî pi tini. Am omorât opt şî ti mai omor şî pi tini al noălea.

– Da' ci-ai făcut, fiule?

– Ioti părinti ci-am făcut: întâiaş datî am făcut nouî măici în pozâţâi.

– Vai di mine, fiule!

– Da, părinti! Al doile, ce-am omorât pi tata.

– Vai di mini, fiule, ş-aista ai făcut?

– Am făcut şî asta! Al triilea, am trăit cu mama, ca di nevastî.

– Ş-asta pacat, fiule?

– Ş-aista, părinti! Ş-al patrâlea am omorât opt pochi şî ti mai omor şî pi tini al nouâlea dacî nu-mi dai canun!

– Îţ dau canon, fiule! Ai dat pisti mini, io îţ dau canon!

Bun! S-o ciucit popa aşa ghinişor di pi scaun:

– Vez copacu ist nant înaintea chilii meli?

– Îl văd!

– Sui tocma-n vârvu copaculu-acolo şî eu am sî-ţ spun eu ci-i di făcut.

S-o suit băietu, digrabî. Băiet tânăr, ci sî mai ...s-o suit sus ...

– Ia uiti spri răsărit!

Uită el înspri răsărit ...

– Ci vez acolo?

– Vai di mine, părinti, dă-mă gios cî nu mai pot suferi ceea ci mai văd eu ...

– Pi cee lumi aşa a sî vieţuieşti, viaţî veşnicî cu cele nouî măici cari le-ai făcut în pozâţâi. Asta s-o tragi! Ia mai uită-ti spri miazâzî!

Uitî spri miazâzî.

– Da' acolo ci vez?

– Părinti, mai grozav văd dicât cee ci-am văzut întâiaş dată!

– Acolo, pi ceea lumi, aşa a sî pătimeşti, iarî! Pentru cî pi tat-tu l-ai omorât! Bun. Ia uiti spri miezunopţî, bre!

Uitî spri miezunopţ ...mai mari foc şî mai mari pacat! Oamini îi puni şî-i ardi ...ie şperla ceea nişti oamini urâţi, cu nişti coz negri, azvârli şperla ceea sus, îngii oaminii iarî, iar îi bagî la foc!

– Aşa ai sî pătimeşti c-ai trăi cu mă-ta! Bun. Ia mai uiti, bre, şî ia-ncoaci, în gios!

Sî uitâ-n gios.

– Apăi, părinti, dacî ma uit în gios, chic gios şî mor!

– Băi băeti, aşa a sî pătimeşti tu pentru cii opt pochi cari i-i omorât! De-amu dă-ti gios să-ţ dau canunu tău cari ai di canunit. Io ti canunesc aici pi faţa pământulu ca când ti-i duci dincolo a sî cii iertat di tăti păcatili!

Bun. Sî dă băietu gios, ghinişor ...

– Lasî măciuca, lasî măciuca di-amu – acolo gios! Lasî măciuca gios ...ie bre scaunu ista di ici, ie candila di ici, ie cărțâli estea di ici şî vin dupa mini-ncoaci.

Apă, dânsu s-o dus, acolo ci iera? Mai încolo iera on, on beci făcut în mal, în chiatrî:

– Bagî-ti aicea, aici, dischidi uşa – da' o uşî mari, cum la casî mari, voinicî! Cân ai dischis uşa, acolo ci sî-ntâmplî? Iera alt călugăr, tot aşa la pusnicii. Atunci el o făcut zârrr! Ciolaneli lui, ş-o ieşât o flacărî pi gura şî s-o suit la cer.

– Aista, bre, o fost di pacatili lui, aicea li-o răsplătit. Di-amu întrî-nuntru ca sî ti pocăiesc şî pi tini.

O dus colo-n nijlocu chilii ...în nijlocu beciulu cela, i-o aşăzat scaunu şî cu masa, şî s-o pus el băietu colo pe scaun, şî la masî, cetind, candela aprinsî colo la masî.

– Măi, băieti, di-amu ai sî stai aicea cî ies pânî afarî ş-apu a sî vin sî-ț dau canonu tău.

Iesî preutu afarî, tranc! uşa cee, puni lăcata cee pi uşî şî-ncui cu chei – o chei groasî ia aşa ca mâna – ş-o azvârli-ntr-o apă – cî iera o baltî cu apî acolo.

– Atunci vei ci tu iertat di pacatili iestea a tali cari le-ai făcut, cini-a găsi cheia asta ş-a descuié, atuncea tu vei ci iertat şî sufletu tău ar sî ducî la cer!

Ş-atuncea moşneagu, părintili cela, zârrr! s-o dus ciolanili di pi dânsu, o chicat ciolanili gios, s-o cam înălțat şî el la ceri. Ş-o rămas băietu acolo în beciu cela! O rămas, o rămas! Sta acolo, n-ari ci faci, cetind acolo, dacî nu dădea alți pisti dânsu cité poati şî astăz, da' o dat alț călugări pisti dânsu ... Iaca cum o dat! La vo cinzăci, şăizăci di ani, patruzăci cât a ci fost, nu ştiu! – că am întrebat, da' nu ni-o spus adevărat cum o fost – e ...odat' doi călugări o fost izgoniț din mănăstiri, tot la feli, pentru faptili lor cari-o făcut, sî ducî sî pocăiascî pin codri, pin pustietăț ...Ş-o umblat pin codri, pin pustietăț ş-o dat tocmai di chilia undi-o stat călugăru cel bătrân, cari l-o pus pi ista la beci.

– Băi, aici trebi ...

Da' balta ceea acolo nu mai iera dicât cî-ntr-o marginî ...ca cât un lat di mânî, atâta mai iera apî, încolo săcasî şî apa cee tătă ...la uşa beciului iera prins tăt c-un fel di muşchi, nu sî mai cunoşte nica, nica, nu.

– Băi, ci, aicea trebu sî mai fost cineva la pocăinții, măi frate, aici stătem şî noi şî ni pocăim. Ioti, ai chili-acolo ...

O luat cuțâti cu nişti ...bărdița di la dânsu, o făcut o masî, o făcut ei acolo scauni, o pus acolo, lua apă di colo şî bea acolo, cu muşchi di copac, cu rădăcini, mâncau ca sî pocăiascî şî ii, di păcatili lor. Ci zici la vo săptămânî - douî, cî tăti, di foami mai poț răbda, mânânci ci ai, dacî nu-i apî ...ei apa, s-o gătit apa di-acolo. Ci zâci un călugăr di icea?

– Băi, ia sî videm, n-a mai ci oleacî de-aicea mai mari, sî facim noi un râmnic oliacî mai mari, măi.

O făcut o lopatî di lemn di-acolo, di lemn, s-o apucat di rânit. Dă-i, dă-i! Di ci râné, era zâdit iazu cela acolo! Tăt! Apa di ci vine? Ş-o zâdit păr cân o gătit iazu cela tăt di curățât. Şî la un colț di iaz o dat di-o cheí, ruginitî, groasî, mari.

– Măi, da' cu asta ce-a mai fi?

O luat ş-o azvârlit-o pi mal ia, aşa. O rânit tăt acolo, o vinit apa di-o giumătat di metru adâncime apa.

– Băi, taci, cî-i bun c-avem apă!

– Băi, da' oari cheia asta di undi-o ci, mă?

O ia ş-o freacî ii acolo ...

– Cheí mari, măi! Băi, ia sî videm noi pe-aici, nu cumva iesti vo ...beci ceva, vo casî ceva, măi pe ea.

Uitî ii pi ici, uitî ...muşchi! Au uitat aşa bini, la o stâncî aşa ...muşchi pi chiatrî! Când dă, dă di-o lăcatî! Tragi di muşchi:

– Băi, ia sî videm, bă!

Cân puni cheia colo, loveşti-n lăcatî, sî discui lacata ceea. Când s-o dischis o uşî, din băătu cela acolo era crescut păru roatî împregiur, suit pi părețí, unghii tăt, da candila tot dinainti şî tot cetind.

– He, he, he! Ci faci, părinti?

– Ci sî fac, io az, fincî-aț dat voi pisti mini, az îs eu iertat di toati păcatili! O făcut ciolanili zârrr! o ieşât aburu dintr-însu, s-o cam mai suit ş-o fost şî băetu iertat di tăti păcatili. Ş-o rămas călugării ceia-n loc acolo, amu ci-or mai ci făcut, ci n-or mai ci făcut, io am vrut să mai stau pi timpurli celea, pi-atunci pi-acolo, da' n-am mai putut sta. Am vinit înapoi şî m-am tras şî io la gospodăriili meli, ci-or mai ci făcut, numai Dumnezău mai ştií!

Stroieşti – Iaşi, Mg. 219, II, 4
Inf. Ionel Gh. Ion, 73
Culeg. I.H.C. (1976)

Ursitoarele menesc moartea timpurie

1

Într-un sat oaricari un sărar strâga la sari:

– Hai la sari, hai la sari!

Ş-o fost nevoit ca sî-ş găsască-o gazdă. Ş-o oprit în poarta unui om şî l-o rugat:

– Mă prineşti în sara asta sî găzduiesc la dumneta?

– Da' di ci nu?

O tras căruța în ogradî, i-o dat mâncari ...El, omu, ave o fântânî în bătăturî. Pisti noapti, nevasta omului o-nnăscut o fetiţî. Sărariu fiind aşa di atent o sâmţât c-o vinit ursâtorili la geam ş-o spus aşa:

– Fetiţa cari-i înnăscutî în sara asta, când o fi di zăci ani, sî va da-n fântânî, în fântâna din bătăturî.

Sărariu o tăcut din gurî ş-o-nregistrat în ideia lui zâua hotărâtî cari i s-o vorbit la ursâtori. Atuncea el a doua zî s-o sculat şî n-o spus nimic tatâlui feti, nici mami, dar s-o rugat di dânşi sî-i botezi el fetiţa. Oamini o fost foarti bucuroş şî i-o botezat fetiţa. După ci i-o botezat fetiţa, de-atâta ori viné pi la dânsu, pi la cumătrî-su, fetiţa creştea aşa di frumos, ca din apî. Când o agiuns zâua-nregistratî di dânsu cî sî va-ntâmpla treaba aceea, sărariu iar o vinit cu sari ş-o spus aşa cumătru-său:

– Cumătri, intri-n casî!

– Nu, eu stau la căruța me, cî asta-i casa me!

El o avut o păturî în căruţî ş-o dus pi fântânî ş-o pus pătura ş-o bătut-o-n patru cuí. Fetiţa, când o mai fost un ceas păn la zâuî, s-o sculat ş-a doua zî o găsât-o moartî pi păturî. Ş-atuncea o spus sărariu:

– Măi cumătri, io di când s-o-nnăscut fetiţa, de-am fost la dumneata, ştii prea bini, de-aceea ţ-am şî botezat-o, da' eu am ştiut di chestia asta ce-a sî-ntâmpli, fincî am auzât ursâtorili vorbind la geam! Şî io de-aceea am vinit acuma ca fetiţa sî nu mai spurci fântâna ş-am ştiut sigur cî fetiţa-n noaptea asta sî prăpădeşti.

Iugani – Vrancea, Mg. 148, I, 9
Inf. Şargu T. Grigore, 69
Culeg. L.B. (1973)

2

Iera un împărat şî soţâia lui, ea o rămas însărcinatî şî pi când iera ca sî nascî o vinit ursâtoarea la geam şî i-a spus cî-n etati di doisprâzeci ani ar sî cadî-ntr-un fus ş-ari sî moarî. Şî-mpăratu atuncea el ş-o bagat o grijî aşea-n cap, cî dacî el avea numai o fetiţă, ş-o bagat o grijî-n cap şî o fost atent pe-atuncea ş-o dat ordin ca sî sî strângî tăti fusâli! Sî nu sî mai găsascî!

Şî tot la dânsu era o babî cari torcé-n continuu. Şî fetiţa o eşât din casî şî s-o băgat în camera babi. Şî n-o băgat di samî nimini şî baba o scăpat fusu gios şî fetiţa fuga s-o plecat ca sî eí fusu şî s-o-nhipt în mâna dreaptî. Şî tot atuncea o murit fetiţa ...O rămas moartî! Şî ...o fost aşa un zgomot di mari ...ş-o stat moartî fetiţa trii zâli. Şî tot o bab-o vinit şî o blagoslovit-o ...i-o spus ceva ş-o-nviet copchila cee! O povesti, na! O-nviet copchila cee ş-o mai trăit atuncea ...hăt,

mult! O murit parinţî ii, ş-o maritat-o! Ş-o fost ...o-nviet tot cu vrăji de-acelea, nu mai era medici ca cum's acuma.

Vatra Moldoviţei – Suceava, Mg. 234, I, 5
Inf. Popescu T. Minodora, 63
Culeg. L.C., L.B. (1976)

3

O fost aşa: ni spune şî nouî mama me, părinţî mii, c-o zâs cî o vinit un om di iştia cari umblî cu oi pin sat şî sî-l prineascî la gazdî – cî n-avea uni sî doarmî.

Omu cela – era cu nevasta lăuzî:

– Dom'ne, te-aş prini dacî ni-i nevasta, sî trudeşti sî-nnascî ...

– Dom'ne, tu măcar pi prispî sî mă culc, doar în ogradî, doar n-am nivói sî intru-năutru, nici mâncari sî-n dai. Uiti n-am undi tragi cî-i noapti, nu ştiu ci.

Pi urmî omu l-o primit. Dacî l-o primit, omu ăsta s-o culcat pi prispî. Nevasta cee în sara ceea o-nnăscut un băiet. Şî s-o dus ...o vinit aceea, o vinit trii oame, acelea-s ursâtâli, cari ţ-am zâs, trii oame. O vinit trii oame ş-o zâs:

– Băietu ista s-o-nnăscut. S-o nnăscut în ceas bun, însî cân a ci-n etati di şăpti ani moari înecat în fântânî – da' ave o fântânî în ogradî omu cela – moari înecat în fântânî şî, ci, naşu lui i omu ista cari-i culcat pi prispî, am zis io, cari-i cu oili.

Bini! Pi urmî dimineaţî s-o sculat nevasta înnăscuse.

– Ce-i dom'ne, ăi da aldămaşu? o zis omu cela.

– Da, dom'ne ni-o născut nevasta un băiet, foarti bini, ca cum ...

Ci:

– Dom'ne, da' ci io aş ...da' nu sî spuí ci-o văzut, ci-o auzât, nu! Ci, dom'ne io aş vra sî dacî cei m-aţ primit ş-aţ făcut binili ăsta aş vrea sî botez io copilu ista!

– Da, dom'ne, sântem de acord, cum sî nu cim de-acord, ci vrei!

O mai stat omu câtiva zâli, s-o gătit ş-o botezat copchilu! El nu i-o spus nica! cî ci s-o-ntâmplat cu naştirea lui. O zâs:

– Cumătri! Di-acu-nainti io viu când a hi hinu di şăpti ani, plus io îi ieu din păr, atuncea mai viu pi-aici.

– Cum, cumătri, sî nu vii? Cum, atâta timp nu vii mata la mini, di ci mi-ai mai botezat dacî ...di undi-ai fost străin di-abia!

Bini! Când colo ...omu aşa o rămas, o rămas la şăpti ani! Când la şăpti ani i-o trimăs răspuns tot el cî sî găteascî-n cutari duminicî cî vini sî-i ieí din păr băietului. Atuncea sî-mplinea un an! S-o dus, când s-o dus colo o vinit oamini ş-o vinit oamini curioşi şî cân o văzut băietu mărişor, l-o ...di şăpti ani ...l-o luat, l-o nu ştiu ci.

– E, cumătrî, da' tu di ci ţâi – el! – di ci ţâi fântâna asta-n ogradî-aicea, zici, fărî capac?

– E, cumătri, uiti noi am apucat-o din bătrâni aşa şi nu i-am făcut niciodată căpac.

– Bini, bre, da', zici, ai copii, ai ...

– Da, da' uiti văd cî băieţî nu sî duc la ea.

– Ei, io vreu ca să-i faci capacu! Şî nu spuné ci-o văzut, ci-o auzât. Io vreau să-i faci capacu, sî stea măcar aici. O văzut acolo. Măcar s-aduci un lemn di ceea, măcar.

O luat un lemn di ceea, l-o pus pi faţa fântâni, i-o bătut cui acolo, l-o prins. S-o dus în casî sî ieí din păr copchilui sî steí la masî. O luat copchilu din păr, o stat la masî cu toţî. Din urmî, băietu l-o-nşălat păcatu, s-o dus acolo naşi întri ii, o ieşât băietu dintri dânşi. Ii stă la masî colo ...omu iera-ngrijorat, sî gânde:

– Băi tu, cumătri, undi-i băietu? – el s-o dus, s-o suit acolo diasupra ş-o murit deasupra pi capac, acolo, pi ...aceea cari pusăsî pi ..., da' digeaba pusesî omu dacî i-o fost sî moarî înecat ...Când colo ...

– Măi, da' uni-i hinu?

Ci:

– O trecut pi aici afarî – un băiet.

– Dă-l încolo, mai vorghim şî noi, mai vorghim, di-acu cini ştií cân mai vii pe-aicea?

O ieşât afarî, când l-o văzut băietu colo culcat deasupra pi capac, o fi zis cî doarmi, o adormit. Când ...băietu mort! O-nceput oamini sî ţâpi, na ...o îngrijorari mari ...o-nceput sî ţâpi.

– Vai, încolo ...

– Dom'ne, cumătri, ştii ceva? Nimic. Io acu spui toatî hotărârea. Când l-o născut cumătra cu copilu ăla ci-o fost. O spus aşa, oti aşa, aşa, aşa ...ş-o spus cî io is nânaşu lui şî la şăpti ani moare-necat în fântâna asta şî io di ci am făcut căpac, c-am vinit sî fac capac la fântâna ...Nu vă-ndureraţ diloc, cî, ci, copilu aşa i-o fost sfârşitu lui.

Ş-asta am auzât-o şî io din bătrâni.

Muncelu – Bacău, Mg. 239, I, 15
Inf. Mardare I. Ioana, 80
Culeg. L.B., L.C. (1977)

4

O vinit noaptea ...o nevastî sî trudé di faciri pi pat, zâua. Ş-o prins-o noaptea ş-un om o vinit la poartî să-l primeascî şî pi dânsu sî doarmî.

– Măi omule, nu pot sî ti primesc. Eu stau afară, cî naşti fimeí me şî, na, şî eu stau afarî cî nu mă pot sî mă duc în casî.

El ci-o zâs?

– Măi, şî pi prispî de-oi sta, da' sî ştiu că-s la o casî di om. Nu stau în drum!

– Măi, zâci, hai stăi pi prispă, oleacă ...

O născut fimeí pi la douâşpi noaptea. După ci-o născut, ci-o zâs? O vinit ursâtorâli lui, l-o ursât pi dânsu:

– Pân' la douâzăci di ani sî ştii c-ai viaţî di trăit. La douâzăci di ani mori! Moartea ta-i în fântâna din ogradî.

Moşneagu cela cari l-o primit omu cela o zâs aşa:

– Dicât sî moarî, sî nu scăp un suflet di om sî trăiascî, eu am sî-l scăp cu viaţî.

L-o botezat tot el. Noaptea l-o botezat, dimineaţî l-o făcut creştin. I-o zâs aşa: cî el cân a-mplini băietu douâzăci di ani, ar să-i aduc-o vacî. După ci i-o adus vaca ceé, parcî i-o mai adus o vacî? O cheli di vacî, juchitî atunci – ş-au întins-o pi fântânî.

Băietu, cum iera pi timpuri, iera giocuri în tătî săptămâna, în tătî duminica, o fost la gioc, s-o-mbrăcat ca sărbătoari ...o vinit băietu, s-o-nvârtit pin casî, i-o zâs mă-sa:

– Ioti, bă, nânaşî-tu. O vinit nânaşî-tu sî ti vadî! Iaca o păţât pozna pi drum: o murit vaca, vini di diparti – ş-o întins chelea pi fântânî.

Acu băietu s-o-nvârtit prin casî, s-o ciucit, s-o dus şî s-o-nvârtit împregiuru fântâni ca sî deí cu gâtu-n fântâna ceé. Tatî-su şî mă-sa, 'cî nu puné chelea ceé deasupra pi fântânî, băietu sî pleca şî lua apî. El era moartea-n fântânî. Dupî aceé, ei ci-o zâs? Băietu s-o-ntins pi fântânî ş-o murit!

Iaca, vai di mini şî di mini ...

Miclăuşeni – Iaşi, Mg. 353, I, 8
Inf. Bîrzu V. Catinca, 64
Culeg. L.B. (1979)

5

O zâs cî s-o dus un găzări într-o sarî la un gospodar. Gospodina, ié ...ş-aştepta ceasu. Când o agiuns acolo găzăriu o spus cî:

– Io-n casî nu dorm.

Ci:

– Io-n casî nu ti pot primi, cî fimeia ş-aşteaptî ceasu şî nu ti pot primi. Pi prispî afarî, zâci.

– Ei, las' sî ciu la casî di om, zâci.

Acu el s-o culcat pi prispî – afarî. Cum iera întri geamuri, cum i ş-acu, şî prispili mari, aşa cum era atunci, o zâs cî pisti noapti o vinit trei femei, cân sî nascî fimeia cee, ş-o zâs c-acei dintâi o spus:

– Vai di mine-i băiet! S-o trecut deoparte.

Acee de-a doile o spus:

– Vai, mai bine nu s-ar naşte! o trecut deoparte.

Acee di-a triilea zâci:

– Aista băiat sî ştii cîră soartî ari! Cî el când va fi nire s-a îneca la fântâna din ogradî.

Atunci eli o plecat. Omu nu dorne, sî făcé cî doarmi, da' el o auzât. De-acu, după ci s-o sculat dimineaţî:

– Ei, sî-ţ trăiascî flăcău! Ţ-o scăpat nevasta, da' ştii, aşa cum m-ai primit dumneata ş-am dornit la dumneatali, ti rog frumos şî mă pui sî-l botez io pi băiat, ni prindem cumătri.

– Da, di ci nu? Cu plăceri!

Când i-o trimes răspuns, s-o dus el acasî, i-o povistit fimeí, i-o trimes răspuns când tre sî botezî, o vinit cu fimeia, l-o botezat, după ci l-o botezat îi spuni, îi spuni, zâci:

– Ti rog frumos, cumătrule, fărî supărari, zâci, şî ...ti rog frumos, farî supărari, sî astupi fântâna din ogradî!

Ei, o trecut, o trecut, o trecut ...băietu s-o făcut mari, nu s-o-ntâmplat nic, da' fântâna, da' fântâna au astupat-o.

Da' cumătrî-su era căit:

– Măi, di ci sî astup eu fântâna, c-o zâs cumătru? Tre sî ştii el ceva? Zăci, s-astup eu fântâna ...

Da' omu n-o spus nimica. De-acu zâci:

– Ştii ci? Io, zâci, dacî vrei sî-nsori băietu, zâci, sî nu cumva sî-l dai la altcineva sî-l cununi cî vreau sî-l cunun eu! – fântâna era astupatî, în adivăr, după cum o spus.

O dat o ploai la nunta lui! S-o dus la bisăricî cu nunta ş-o dat o ploai mari şî dacî avea omu boi, vaci, s-o făcut o călcăturî di bou lângî fâantânî – aşa di tari o plouat di – încât s-o umplut călcătura ceí di bou. Şî el o ieşât la masa di cununii ş-o pus gura acolo, ş-acolo s-o-necat!

M-am suit pi-o şa şî v-am spus-o aşa.

Bălţaţi – Iaşi, Mg. 358, I, 24
Inf. Mărtinică P. Anica, 67
Culeg. L.B. (1979)

6

Noi di fapt suntem cu casa la şosea şî la noi trag mulţi tovarăţi cari trebi primiţ. Şî din ocazii, din ocazii am primit un găzări, un găzări cari umbla cu gazî ...Şî dup-ace o intrat în casî, l-am pus la masî, l-am sărvit cu ci-o fost ...am prins sî discutăm. O ajuns vorba la ursâtî şî el ni-o povistit cî sî tragi din partea Banatulu ş-acolo s-o rugat la cineva cari fimeia era lehuzî. Sî-l primeascî, sî-l găzduiascî. Şî el o spus aşa. Zâci:

– Nu ti pot primi cî nevasta mi lehuzî, zâci, şî nu sî cam cadi.

– Dom'le, zâci, eu nu intru în casî, eu dorm afarî.

Şî s-o culcat găzăriu pi prispî ...întri geamuri ...şî pi la ora douâsprâzăci o zâs c-o auzât un glas:

– Acest copil cari s-o născut la ora douâsprăzăci, di-acu-ntr-un an, când va-mplini anu, el va fi mort.

O spus cî a sî moarî şî sî-l păzascî. Omu atunce, după un an di zâli, la un an di zâli o prins a-l păzi pi băietu din toati părţâli: s-o apucat o luat scara di la pod, s-o apucat o-nchis porţâli, s-o apucat o luat la fântânî şî o pus capacu pi fântânî ...ca băietu sî ducî la fântânî şî dacî n-o putut sî sî dei-n fântânî o murit pi – deasupra pi fântânî! Ş-atunci însamnî, zâci cî şî ursâtili esti cam sî adivereazî. Aşa ni-o spus, aşa spun şî eu.

Ruginoasa – Iaşi, Mg. 465, I, 28
Inf. Dupalău C. Ştefan, 69
Culeg. L.B., L.C. (1981)

7

Trii fimei vin, vin trii fimei – când vin trii fimei masa sî nu fii goalî, sî fii cu pâni, cu ceva ...cî eli vin. Când vin:

– Tu cum mai mineşti copilu ăsta, cu ursâtă?

– Ar sî creascî bini, ar sî înveţi ş-ar sî iasî şofer.

– Bini, i-o zâs aceea, da' tu cum?

Ci:

– Io îl minesc aşa: cî el sî trăiascî bini şî sî-nveţî o şcoalî sî fii locotenent, şef ...

– Bini, da', i-o zâs acee, vini ceilantî, la al treilea:

– Băietu aista sî trăiascî pănî la ...opt ani. Di la opt ani ari sî moarî pi fântânî. Fântâna ar sî fii acoperită c-un căpac şî el, dacî nu i-s părinţi-acasî, el moari pi fântânî.

Ce-o făcut? Anumi, adivărat asta, nu cî ...O fost un om cu cartoafi ş-a fost atuncea ...

– Băi, 'ci, cum sî ti primesc la ...mini cî fimeia îi bólnav, îi di naştiri.

Ci:

– Nu, cî nu intru-n casî, eu stau numa în ... gheşu meu, acolo stau.

Şi fimeia sî trudé di naştiri, Şî el o văzât c-o vinit ursătorâli istea. Ş-o spus aşa:

– Copilu ăsta ar sî moarî pi capacu fântâni.

El ce-o făcut? O stat, ce-o stat, ci:

– E, o născut, da' ştii? Eu vreau sî fac o pomanî, sî-l botez.

L-o botezat ş-o vinit la opt ani, adivărat! Când o vinit la opt ani, el:

– Eu când am sî mai viu pi aicea, am sî-ntreb, c-am şî eu cumătru aici, în satu ăsta.

Când o vinit colo:

– Bună zâua!

– Bună zâua!

– Ci faci?

– Ioti ...

Da' ci:

– Uni-i finu?

– E, finu ...chiar az l-am îngropat ...

– Vai di capu neu, cum sî poati?

– Uiti o-mplinit opt ani ş-o murit.

Şî de-acolea omu aista o spus:

– Eu am fost atuncea când o-nnăscut fimeia ş-am vinit, ş-am văzut ursătorâli, ş-o spus una c-ar sî fii aşa, una a sî ...şî una o spus la urmî c-ar sî moară pi ...dacî nu moari în fântânî şî fântâna n-ari capac, ar sî puí capac – da' el o spus când o plecat:

– Sî puneţ capac la fântâna asta, sî nu deí vo mâţî, sî nu deí vo ...ceva, mai bini sî fii ...

El când i-o vinit anu şî atuncea s-o suit pi capacu fântâni şî l-o găsât mort pi capac! Ş-adivărat o fost, adivărat asta, nu cî-i minciunî or ...cum o fost minit, ursătorâli celea.

Vladnicu de Sus – Vrancea, Mg. 605, I, 28
Inf. Popa T. Ioana, 80
Culeg. L.B. (1986)

8

Cân sî înnaşti-un copil, vin ursâtorâli şî-l mineşti. Aesta-i spuni cî:

– Băietu ista a sî aibî noroc, alta-i spuni cî ar sî fii curvari, alta-i spuni c-ar sî fii rău şî registrazî aşa ...Cum a vini, aşa-i în viaţî, cum îl mineşti ursâtorâli!

O vinit ursâtorâli şî l-o minit pi copil. Un copil cân s-o înnăscut o vinit ursâtorâli şî l-o minit. Una o spus aşa, zici:

– Frumos copil o născut şî bun noroc ari!

Da' cealantî zâci:

– Da' nu aşa prea bun! C-aista, zici, cân a ci di paisprizăci ani, ari sî moarî, sî-neacî în fântâna din ogradî!

Omu cela avea fântânî şî iera ...oamini dornie, vrasâzâcî, şî un om îl primisi-n gazdî, ca noaptea sî dormî la ii, un drumeţ. Şî drumeţu cela o auzât! Vorba asta, di la ursâtori, c-o vinit ...el dormea în poduşor şî le-o văzut pi prispa casi, la geam. Ş-aşa cî el, o ţânut socotealî omu ş-o spus aşa cătri omu cari l-o primit, zâci:

– Pisti paisprizăci ani a sî ni-ntâlnim iarăş, am sî vin io la dumneata.

Da' nu i-o spus ci-o văzut şî ci-o auzât ...Şî pisti paişpi ani o vinit omu, din timp cu vo douî – trii zâli înainti, ş-o făcut capac la fântâna acee şî i-o pus lacatî ca sî nu poatî dischidi. Cî el ştié ci-o spus ursâtorâli. Şî copchilu o ieşât noaptea din casî şî o tras, o ciucit di capac ca sî ducî sî dă-i-n fântânî şî s-înceci. Dac-o văzut cî nu poati, s-o suit pi capac deasupra ş-acolo l-o găsât mort dimineaţa părinţi.

Cuejdiu – Neamţ, Mg. 199, I, 26
Inf. Chiorleu C. Catinca, 68
Culeg. L.C. (1975)

Omul fără noroc îşi caută ursita

Ara odatî un băiat, o zâs cî lucra pisti tot locu şî noroc n-o avut nici într-o parti, oriuni-o umblat, noroc n-o mai avut. Lucra şî ici şî colo şî colo şî dincolo şî cân i-o vinit vremea s-ajungî într-o zî sî clădeascî nişti clăi, sî li facî vârvuri la clăili celea. Ş-aşa cî o rămas di, dacî pânî n-a sfinţî soarili sî fii gata tăti îi plăteşti cât bani grei, cât a vra el. Ş-o mai rămas câtiva ţăpoai di fân di dat după ce-o asfinţât soarili – nu i-o dat ninic. Ş-o luat drumu şî s-o dus, ci:

– Mă duc în tătî lumea cî nu mai am cu ci mai trăi!

Mergând pe-un munti, pe-un câmp aşa o văzut un bordeeş cu ursâtoarâli. Cân colo ci sî vez? Vedi-o luminiţî. Sî duci acolo şî cân colo era un om, ş-o bătut ursâtoarea la fereastrî, zâci:

– Ci esti, ci s-audi acolo?

– S-o născut un ficior di boer, ci noroc îi dai?

– Cum îs eu amu năcăjât şî plin di greţur, flămând, aşa sî cii el cât a trăi!

Cela o mers înainti.

– Vai di mini, apî atunci îi greu dacî ti ...

O mers înainti, o mers, o mers ş-o zâs. Vedi altî luminiţî, altî ...era făcliili aprinsi, cum i-acolo la ursâtoari, cân colo o spus cî numa vini şî zâci aşa – iarî vini şî bati-n geam:

– Ci esti acolo, cin s-audi? Celea cântau şî chinuiau, şî ci mâncări şî băuturi ...şî cu făcliili aprinsi, cum zâcea făclii atunci. Ci esti, ci s-audi acolo?

– S-o născut un ficior di ţâgan, ci noroc îi dai?

Apăi cela cântând şî jucând o zâs:

– Cum îs eu amu sî fii el cât a trăiii! Cum îs eu amu sî fii cât a trăi.

Atunci cel cu năcăjâtu s-o izbit în uşî şî l-o luat pi cela la zăpăceli, la bătăi:

– La un ficior di boer i-ai dat noroc sî fii plin di boli şî amărât cât a trăi el şî la un ficior di ţâgan sî fii cât a trăi cum eşti tu?

Şî pi urmî:

– Las' cât dau şî ţâi norocelu.

I-o dat o cârlănuţî cu lâna di aur, legatî cu aţâşoarî ...

– Sî ti duci cu ea pân' ţ-îi găsî norocu!

Şî s-o dus cu e, într-un oraş era undeva un împărat cari avea o fatî, o sângurî fatî cari nu râsesî niciodatî, nici un zâmbet n-o făcut toatî viaţa. Şî el s-o dus şî mergând el pi cali o ajuns în oraş, la marginea oraşu cum o fost şî trebuia sî găzduiascî pentru prima noapti atuncea. Şî l-o văzut preutu cu cârlănuţa cea cu lâna di aur, preutu din sat cu preuteasa ş-avea trii feti, douî feti ş-un băet adicî. Şî zice:

– Hai sî dormi la noi, hai! Da' o spus: Sî nu leş pi nimini sî s-aprochii cu haina di cârlănuţa ta, nici cu mâna!

Atunci l-o luat pi el şî l-o dus ş-o băgat cârlănuţa într-o odăiţî şî pi el l-o culcat ş-o zâs preuteasa sî iei oleacî di lânî di pi cârlănuţî, s-o lepădat cu chelea. Aşa o rămas. Fata o prins di mă-sa, aşa o rămas. Celantî fatî o prins di ceea, aşa o rămas. Tat-su o luat grebla sî iei, el *olegănând* cu grebla. Ş-o înciptat grebla-n cârlănuţî sî iei lânî, aşa o rămas. Şî băetu tot cu cheli o prins di tat-su ş-aşa o rămas şî el. Dac-o rămas aşa, băetu s-o sculat dimineaţî, ş-o luat oiţa ş-o plecat, cârlănuţa, ş-o plecat de-a lungu oraşulu, sângur. Atuncea tătâ lumea asta ...cum sî nu râz cân o văzut preuteasa cu fetili cu tăt şî mergea cu cheili tăţ pi un sî ducea cu cârlănuţa. Cân colo fata di-mpărat, di uni era, cî-ntr-un foişor, cât di înalt a hi fost el de-o văzut zarea lumi, l-o văzut. Ş-o râs şî ea, atuncea o râs ea c-o cunoscut prea bini că-i preuteasa din sat, cî-i preutu şî cu copii lui şî cu familia lui, o râs, le-o văzut cu cheili tăţ mergând aşa cu cârlănuţa.

Împăratu o sâmţât cî fata o râs. Atunci răpidi o dat la sărviturii lui sî vadî cini-o făcut pi fiica lui di-o râs? S-o dus ş-o alergat ş-o spus:

– Ce-ai văzât?

Domniţa ce-a sî zâcî, aşa ...o alergat dupa dânsu la ieşirea din oraş şî l-o găsât şî l-o adus la-mpărat.

– Domnuli, ci s-o-ntâmplat?

– Cum, ioti aşa am făcut în viaţa me, uiti aşa am muncit, uiti aşa ş-acuma merg şî eu aşa pribeag fărî nici un capăt, nu mai am nici un noroc!

Ş-o zâs:
– Tu ai făcut pi fiica me de-o râs?
Da' el ştia ceva, cî nu ştia aproapi nimic, ei, dacî el nu ştia?
Ci:
– A ta sî fii fiica mea di soţâi şî împărăţâia me toatî!

Ţibucani- Neamţ, Mg. 227, I, 11
Inf. Ambrose V. Maria, 67
Culeg. L.B., L.C. (1976)

Omu sărac în căutarea cumătrului

Era un om sărac ş-o făcut, nascut fimeia baiet ş-o căutat sî găsascî cumătru, şî la cel sărac, vorba ceea, nici boii nu trag. N-o găsât pi nimini.

Săracu s-o dus în lumi. Mărgând pi drum, s-o-ntâlnit c-un moşneag.

– Buna dzâua!

– Buna dzâua! Uni mergi, omule?

– Mă duc sî-n găsăsc un cumătru. Mi-o făcut fimeia baiet şî nu-m găsăsc cumătru.

– Măi, ci, ţ-aş botiza io baietu.

– Da?

– Da, ţî-l botez.

– Da' sî nu ti superi sî-m spuneţ cini sânteţ. Sî ştiu cu cini stau di vorbî.

– Io?

– Da, da!

Ci:

– Io-s Dumnăzău.

– Dumnăzău? Nu-ţ dau băietu să-l botezi cî nu eşti om cu drept! Pi unu-l faci frumos, pi unu urât, pi unu sarac, pi unu bogat, pi unu batrân, pi unu tânăr şî nu eşti om cu drept!

Şî l-o lăsat în drum pi Dumnăzău şî s-o dus mai diparti. Nu mult, sî-ntâlneşti cu alt moşneag şî tot aşa:

– Buna dzâua!

– Buna dzâua!

Şi-i povisteşti tot şî zâci:

– Ţ-aş botiza io baietu!

– Da' tu cini eşti?

Ci:

– Io-s Sfântu Nicolae şî văd pi fiicari-n parti.

– Vezi pi fiicari-n parti, da' pi mini cât îs di sărac, di ci nu m-ai văzut pânî acuma?

N-o vrut sî-i deí nici aceluia sî-l botezi. S-o dus mai diparti. Amu cât s-o dus, nu ştiu. S-întâlneşti c-un ostaş, sî-ntâlneşti şî sî uitî, tot aşa o spus buna dzâua, şî sî uitî pi dânsu, tăt armili, armament, sculi di tăt felu pi dânsu, din cap pănî-n chicioari, tăt. Na.

– Uni mergi, omule?

– Mă duc, uiti, aşa ş-aşa ...

– Păi îţ botez io baietu!

El sî temé sî-l întrebi cini-i, cî cu ceia s-o discurcat, da' cu ista amu sî temé cî ...că, na, sî-l ie di cumătru sî temé. Da' tot o-ndrăznit el pănî la urmî şî l-o-ntrebat, ce:

– Sî nu va suparaţ, vreau sî ştiu cu cini stau di vorbî.

– Da, io-s Moartea.

– Vai, Moartea? Cumătrî – deodatî şî s-o prins – eşti om cu drept! Nu partineşti nici la frumos, nici la urât, nici la tânăr, nici la batrân, nici la cutari, cari cum vini rându, hai, huit!

Îi drept ori nu? Vin şî spuni omu:

– Vai, ci, aşa-s di sarac cî nici n-am cu ci sî stau înaintea-ţ!

– Nu-mi trebui nimic, mă duc sî-ţ botez băietu şî eu merg mai diparti, în drumu meu. Da', ci, dacî vrei sî ti faci bogat eu am sî ti fac bogat, zâci Moartea.

Da' el nu sî gândeşti:

– Vai, Moartea? Numai prăpăd şî ninorociri rămân di pi dânsa, ci mai bogaţii poa sî facî ea?

Ia, agiung amu acasî, fac un ţâst di masî, botezî baietu şî dupî ci l-o botizat sî duci Moartea. O vinit omu şî i-o spus Moartea omului, i-o spus aşa:

– Uiti cum ti-i faci bogat: când ăi auzi cî iesti cineva bólnâv, nu-aştepta sî ti chemi cî oamini nu ştiu, puni-ţ vo douî buruieni într-o dasagî şî vo câtiva *sâpâşoari* c-un fir di lichit, c-un fir di ci ai. Şî du-ti la omu cela bólnâv. Şî sămnu sî-l avem aşa: când mi-i videa la cap, omu moari. Sî-i spui sî cati di petrecani. Când mi-i videa la picioari, omu trăieşti, sî-i cati di viaţî. Şî cu asta ai sî răuşăşti şî când s-o discopiri lumea cî tu faci aşa, or vini şî ti-or lua şî-n altî ţarî, nu numa-n ţara asta.

Şî drept cî omu o umblat aşa şî doar îndatî o gramadî o trecut: ş-un an, şî doi, şî zăci, şî douâzăci, şî triizăci, când colo omu era bogat amu, s-o-mbogăţât aşa! Nu mult, vini. Amu, omu era batrân. Vini cumătra.

– Da', ci, cumătrî, ci faci, eşti gata?

Cî ci:

– Îs gata, am trimes sî vií duhovnicu sî mă prigăteascî, da', ci, pânî una alta, mă rog, ti rog frumos, ci-n drăpt sântem cumătri, spuni-mi cum îi şî cu morţî eştea?

Acum Moartea era-n dungi buni, povisteşti:

– Cî bunăoarî aşa: o masî şî luminî pi masî tăt-aşa. Ci uiti vez, aşa lumini. Asta cari-i întreagî aşa şî nu-i arsî i-un băiat cari sî naşti şî moari, rămâni lumina niarsî. Cam pi giumătati, moari di triizăci di ani, di patruzăci, di cinzăci ...Cari-i mai aşa, mai bătrân, cari-i gios amu acolo, amu acila gata, nu mai ari nici o zî mai mult.

Sî uitî moşneagu la lumina lui, era gata. Da' noaptea el o luat altî luminî hăt-hăt lunguţî aşa ş-o puni-n locu la a lui şî zâci:

– Dară, ci, cu mini ci faci, cî a mea luminî, ci, i cam lunguţî!

Sî uitî Moartea:

– Amu m-ai înşelatu-mă, da', ci-n drăpt sântem amu, c-o moarti ti las. Da' când mai vin odatî sî ti găsăsc prigătit. Amu sî duci Moartea. Păi cât n-o mai murit? Poati i-o mai dat zăci ani, io ştiu cât? Când gata, di-amu s-aprochie. Omu ci faci? O luat ş-o pus – c-amu era bogat! – scoati-un cal din grajd, puni pi cal o dăsagî di galbini, alta di strai, alta di mâncari şî ia calu di capastru şî sî duci, sî duci-n pustiu. Şî duci şî sî duci şî sî duci, apăi s-o dus atâta di mult, cini ştii câti zâli, ş-o dat di-un părăaş cu apî. Şî duci moşneagu sî s-apleci acolo sî bea un pic di apî, când colo s-apleacî – Moartea acolo!

– Cumătri, ci, ş-aici m-ai găsât?

Şî cum o gustat moşneagu oleacî di apî reci, ostenit, acolo o murit, lângî izvor. S-o gătit povestea.

Straja – Suceava, Mg. 346, I, 16
Inf. Juravle Victoria, 73
Culeg. D.R., S.R. (1977)

BIBLIOGRAFIE

ALBU, Păulina, *Obiceiuri legate de naştere în Şomcuta Mare*, în „Memoria ethnologica", an IV, nr. 18-19, 2006, Baia-Mare, p. 1806-1812.

ALEXAKIS, Eleftherios P., *Le sang et l'huile. Parenté naturelle et parenté spirituelle chez les Arvanites d'Attique (Grèce)*, în „Etudes et Documents Balcaniques et Mediterraneens", nr. 21, Paris, 1998, p. 4-20.

ARISTIA, C., *Plutarh. Paralela sau viețele bărbaților iluştri*, tradus din eleneşte de..., tomul I, Tipografia Colegiului național, Bucureşti, 1857.

ATLASUL LINGVISTIC ROMÂN PE REGIUNI, I, *Maramureş*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969.

BARTOLI, Lise, *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Édition Payot & Rivages, Paris, 2007.

BĂRBULESCU, Corneliu, *Analiza istorică a basmului românesc „Fata cu mâinile tăiate"(ATh. 706)*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul XI, nr. 1, 1966, p. 38.

BÂRLEA, Ovidiu, *Antologie de proză populară epică*, vol. I, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1966;

BÂRLEA, Ovidiu, *Folclorul românesc*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

BÂZGU, Eugen, *Arhetipul întreg – parte*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei", vol. III, Casa Editorială Demiurg, Iaşi, 2003, p. 95-116.

BERECHET, Ştefan Gr., *Simbolica juridică. Încercare de studiu comparat*, Institutul de Arte grafice „Viața Românească" S.A. , Iaşi, 1930.

BERNEA, Ernest, *Botezul în satul Cornova – încercare de interpretare sociologică*, în „Țara Bârsei", anul VI, nr. 3, mai-iunie, 1934, p. 229-239 şi nr. 4, iulie-august, 1934, p. 357-368.

BERNEA, Ernest, *Cadre ale gândirii populare româneşti. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului şi cauzalității*, cu o postafață de Ovidiu Bârlea, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1985.

BERNEA, Ernest, *Sociologie şi etnografie românească. Ordinea spirituală*, text ales şi stabilit de Rodica Pandele, Editura Vremea, Bucureşti, 2009.

BILȚIU, Pamfil, *Studii de etnologie românească*, vol. I, Editura Saeculum I. O. , Bucureşti, 2003.

BIRTH CEREMONIES OF THE PRABHUS, în „The Folk-Lore Journal", vol. VI, nr. 1, 1888, p. 75-77.

BLONDEL, Charles, *La mentalité primitive*, Librairie Stock, Paris, 1926.

BODIU, Aurel, *Trecerea prin metaforă. Studiu de etnologie, poetică şi stilistică*, Editura Vremi, Cluj-Napoca, 2006.

BOGATÂREV, Piotr, *Vampires in the Carpathians. Magical acts, Rites and Beliefs in Subcarpathian Rus'*, translated by Stephen Reynolds and

Patricia A. Krafcik, Biographical Introduction by Svetlana P. Sorokina, Columbia University Press, New York, 1998.
BOLGER, Diane L., *The Archaeology of Fertility and Birth: A Ritual Deposit from Chalcolithic Cyprus*, în „Journal of Anthropological Research", vol. XLVIII, nr. 2 , 1992, p. 145-164.
BONHAM-CARTER, S., *Notes on Birth Customs*, în „Folklore", vol. LI, nr. 2, Londra, 1940, p. 116-122.
BONNEFOY, Yves, *American, African and Old European Mythologies*, University of Chicago Press, 1993.
BOT, Nicolae, *Studii de etnologie*, volum îngrijit de Ioana Bot şi Ileana Benga, Casa Cărții de Ştiință, Cluj-Napoca, 2008.
BORIAK, Olena, *The Midwife in Traditional Ukranian Culture: Ritual, Folklore and Mythology*, în „Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association", 2002, vol. VII, nr. 2, p. 29-49.
BRILL, Tony, *Tipologia legendei populare româneşti*, vol. II, ediție îngrijită şi prefață de I. Oprişan, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2006.
BUDIŞ, Monica, *Comunitatea românească de pe Valea Timocului bulgăresc*, Editura Militară, Bucureşti, 2001.
BULGĂRE DE AUR ÎN PIELE DE TAUR. GHICITORI. Ediție îngrijită, prefață, bibliografie şi index bibliografic de Radu Niculescu, Bucureşti, Editura Minerva, 1975.
BURADA, T. T., *Obiceiurile la naşterea copiilor poporului român din Macedonia*, în „Convorbiri Literare", tom XXVI, nr. 1, Bucureşti, 1892, p. 39-49.
BURADA, T. T., *Opere*, vol. IV, *Folclor şi etnografie*, ediție critică de Viorel Cozma, Editura Muzicală, Bucureşti, 1980.
BUZILĂ, Varvara, *Pâinea şi naşterea*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei", I, Editura Junimea, Iaşi, 2001, p. 45-71.
CAILLOIS, Roger, *Omul şi sacrul*, traducere din limba franceză de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 2006.
CANTEMIR, Dimitrie, *Descrierea Moldovei*, postfață şi bibliografie de Magdalena Popescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1973.
CAPIDAN, Th., *Meglenoromânii*, III, *Dicționar meglenoromân*, Monitorul Oficial, Bucureşti, s.a.
CARACOSTEA, Dumitru, Ovidiu Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971.
CARAMAN, Petru, *Colindatul la români, slavi şi la alte popoare. Studiu de folclor comparat*, ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru, prefață de Ovidiu Bârlea, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.
CARAMAN, Petru, *Une ancienne coutume de mariage. Étude d'ethnographie du Sud-Est Européen*, în vol. *Studii de folclor*, II, ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

CARAMAN, Petru, *Descolindatul în Orientul şi Sud-Estul Europei. Studiu de folclor comparat*, ediție îngrijită şi postfață de Ion H. Ciubotaru, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi, 1997.

CARAMAN, Petru, *Legănatul – ca muncă şi ritual – reflectat în folclorul artistic, mai ales la popoarele din orientul şi sud-estul Europei*, în vol. *Studii de etnografie şi folclor*, ediție îngrijită de Ovidiu Bârlea şi Ion H. Ciubotaru, postfață, note, indice şi bibliografie de Ion H. Ciubotaru, Editura Junimea, Iaşi, 1997.

CARAMAN, Petru, *Xilogeneza şi litogeneza omului. Eseu despre originea şi evoluția credințelor în Europa Orientală* (I), în „Zalmoxis". Revistă de studii religioase, vol. I-III (1938-1942), ediție îngrijită, studiu introductiv, note şi addenda de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuş şi Andrei Timotin, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

CARAMAN, Petru, *Conceptul frumuseții umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei*. *Prolegomene la studiul numelui personal*, ediție îngrijită, indice şi bibliografie de Silvia Ciubotaru, introducere de Ion H. Ciubotaru, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi, 2011.

CĂLĂTORI STRĂINI DESPRE ȚĂRILE ROMÂNE, vol. IV, îngrijit de Mustafa Ali Mehmet, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976; vol. VIII, îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu *et alii*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

CHEVALIER, Jean, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. I-III, Editura Artemis, Bucureşti, 1994-1995.

CIAUŞANU, Gh. F., *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, Librăriile Socec & Comp. şi C. Sfetea, Bucureşti, 1914.

CIOBĂNEL, Alina Ioana, *Înrudire şi identitate*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002.

CIUBOTARU, Ion H., *Chestionar folcloric şi etnografic general*, Iaşi, 1970.

CIUBOTARU, Ion H., *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, Editura „Grai şi Suflet–Cultura Națională", Bucureşti, 1999.

CIUBOTARU, Ion H.,*Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II, *Obiceiuri familiale şi calendaristice*, Editura Presa Bună, Iaşi, 2002; vol. III, *Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclorul muzical*, transcrierea, selecția şi comentarea pieselor muzicale de Florin Bucescu, Editura Presa Bună, Iaşi, 2005.

CIUBOTARU, Ion H., *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iaşi, 2008.

CIUBOTARU, Ion H., *Introducere* la Petru Caraman, *Conceptul frumuseții umane reflectat în antroponimie la români şi în sud-estul Europei*,

ediție îngrijită, indice şi bibliografie de Silvia Ciubotaru, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2011, p. 7-24.
CIUBOTARU, Ion H., Silvia Ionescu, *Vânătorii. Monografie folclorică*, Casa Județeană a Creației Populare, Iaşi, 1971.
CIUBOTARU, Silvia, *Implicații arhaice ale torsului*, în „Anuarul de Folclor”, V-VII (1984-1986), Cluj-Napoca, 1987, p. 267-273.
CIUBOTARU, Silvia,*Mâinile de aur ale Crăciunesei*, în „Revista română”, anul V, nr. 4, 1999, p. 12.
CIUBOTARU, Silvia, *Nunta în Moldova. Cercetare monografică*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2000.
CIUBOTARU, Silvia, *Elemente de mitologie solară în colindele române*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, II, Editura Documentis, Iaşi, 2002, p. 51-65.
CIUBOTARU, Silvia, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie şi corpus de texte*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2005;
CIUBOTARU, Silvia, *Gemenii în mitologie şi folclor*, în „Anuar de lingvistică şi istorie literară”, tom. XLIV-XLVI, 2004-2006, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, p. 171-178.
CIUBOTARU, Silvia,*Obiceiuri nupțiale din Moldova. Tipologie şi corpus de texte*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2009.
CIUBOTARU, Silvia, Ion H. Ciubotaru, *Ornamente populare tradiționale din Moldova. (Cusături, țesături)*, Caietele Arhivei de Folclor, VIII, Iaşi, 1988.
COJOCARU, Nicolae, *Istoria tradițiilor şi obiceiurilor la români*, vol. I, *Din preistorie până la mijlocul secolului al XIX-lea*, Editura Etnologică, Bucureşti, 2008.
COMIŞEL, Emilia, *Folclor muzical*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1967.
COSMULEI, Dumitru, *Datini, credințe şi superstiții aromâneşti*, Biblioteca de Popularizare Lumina, Bucureşti, 1909.
COSTA-FORU, Xenia, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*, ediție îngrijită şi studiu introductiv de Maria Voinea, Editura Tritonic, Bucureşti, 2005.
CRISTESCU-GOLOPENȚIA, Ştefania, *Drăguş, un sat din Țara Oltului (Făgăraş). Manifestări spirituale. Credințe şi rituri magice*, Institutul de Ştiințe Sociale al României, Bucureşti, 1944.
CULIANU, Ioan Petru, *Studii româneşti*, II, *Soarele şi Luna. Otrăvurile admirației*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu şi Dan Petrescu, notă asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu, Editura Polirom, Iaşi, 2009.
DĂNCUŞ, Mihai, *Obiceiuri din viața omului în Maramureş*, I, *Naşterea şi copilăria*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2009.
DIACON, Vasile, *Etnografie şi folclor pe Suha bucovineană. Obiceiuri şi credințe*, Editura Unirea, Iaşi, 2002.

DICȚIONARUL LIMBII ROMÂNE (DLR), tomul I, partea II, Litera C, Tipografia Ziarului „Universul”, Bucureşti, 1940;
- Tomul IX, Litera R, Editura Academiei, Bucureşti, 1975;
- Tomul X, partea a 5-a, Litera S, spongios-swing, Editura Academiei, Bucureşti, 1994.

DIMITRIJEVIC RUFU, Dejan, *Les déesses du destin*, în „Études et documents balkaniques et mediterranéens”, nr. 14, Paris, 1989, p. 160-161.

DUNDES, Lauren (ed.), *The Manner Born: Birth Rites in Cross-cultural Perspective*, AltaMira Press, Wallnut Creek, 2003.

EHRLER, Jahann Jakob, *Banatul de la origini până acum* (1774), prefață, traducere şi note de Costin Feneşan, Editura Facla, Timişoara, 1982.

EL GUINDI Fadwa, *Visual Anthropology: Essential Method and Theory*, Altamira Press, Walnut Creek, 2004.

ELIADE, Mircea, *Aspecte ale mitului*, în româneşte de Paul G. Diopol, prefață de Vasile Nicolescu, Editura Univers, Bucureşti, 1978.

ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, cu o Prefață de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte* al autorului, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

ELIADE, Mircea, *Arta de a muri*, ediție îngrijită, selecție de texte şi note de Magda Ursache şi Petru Ursache, prefață de Petru Ursache, Editura Moldova, Iaşi, 1993.

ELIADE, Mircea, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, traducere de Alexandra Beldescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

ELIADE, Mircea, *Sacrul şi profanul*, traducere de Brânduşa Prelipceanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

ELIADE, Mircea, *Mituri, vise şi mistere*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

ELIADE, Mircea, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

EPISCUPESCU, Ştefan Vasile, *Practica doctorului de casă. Cunoştința apărării ş'a tămăduirii boalelor bărbăteşti, femeeşti şi copilăreşti*, Tipografia Colegiului Sf. Sava, Bucureşti, 1846.

ESPELAND, Velle, *The Lullabye. On the Problem of Typology for Non-narrative Folksongs*, în *Arv*: *Nordic Yearbook of Folklore*, vol. LI, 1995, p. 351-355.

FOCHI, Adrian, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.

FOWLER, Dennis G., *The Ila Speling: Records of a Lost World*, LIT, Hamburg, 2002.

FRANKLIN, Rosalind, *Baby Lore. Superstitions and Old Wives Tales from the World Over. Related to Pregnancy, Birth and Babycare*, West Sussex, Diggory Press, 2005.

FRÂNCU, Teofil, George Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moții)*, scriere etnografică cu 10 ilustrațiuni în fotografie, Tipografia modernă, Bucureşti, 1888.
FRAZER, James George, *Creanga de aur*, vol. I-V, traducere de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
FRAZER, James George, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere şi adaptare Harry Kuller, Editura Scripta, Bucureşti, 1995.
GAVRYLIOUK, Nataliia, *Cartographie et analyse des rites familiaux*, „Ethnologie française", tome XXVII, nr. 2, 2004, p. 217-224.
GÉLIS, Jacques, *History of Childbirth: Fertility, Pregnancy, and Birth in Early Modern Europe*, Northeastern University Press, Boston, 1991.
GIOSU, Ştefan, *Sinonime regionale ale verbului a (se) naşte*, în „Analele Universității „Al. I. Cuza din Iaşi", seria Lingvistică, tomul XLI/XLII, 1995-1996, p. 55-63.
GIRARD, René, *Violența şi sacrul*, traducere de Mona Antohi, Editura Nemira, Bucureşti, 1995.
GREIMAS, Algirdas Julien, *Despre zei şi despre oameni. Studii de mitologie lituaniană*, traducere de Rodica Paliga, glosar de termeni şi divinități lituaniene de Sorin Paliga, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997.
HANEY, Jack V., *An Introduction to the Russian Folktale*, M.E. Sharpe Inc., New York, 1999.
HĂMBĂŞAN, Dumitru, *Din folclorul comunei Sadu*, în „Studii şi Comunicări", Sibiu, 1982, p. 423-439.
HRUSHEVSKYĬ, Mikhaĭlo, Andrezej Poppe et alii, *History of Ukraine Rus': From Prehistory to the Eleventh Century*, Canadian Institute of Ukrain Studies Press, 1997.
„ION CREANGĂ". Revistă de limbă, literatură şi artă populară, ediție anastatică, vol. I-IX, ediție inițiată şi coordonată de Rodica Pop, Vaslui, 2004-2008.
IŞFĂNONI, Rusalin, *Pădurenii Hunedoarei. O viziune etnologică*, Editura Mirabilis, Bucureşti, 2006.
IVANITS, Linda J., *Russian Folk Belief*, M. E. Sharpe, Armonk, 1992.
JUNG, C. G., *În lumea arhetipurilor*, traducere din limba germană, prefață, comentarii şi note de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura „Jurnalul Literar" , Bucureşti, 1994.
JUNG, C. G., *Opere complete*, I, *Arhetipurile şi inconştientul colectiv*, traducere din limba germană de Dana Verescu, Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Trei, Bucureşti, 2003.
KABAKOVA, Galina, *L'enfant naturel dans la nature et la société*, în „Études et documents balkaniques et mediterranéens", nr. 15, Paris, 1990, p. 53-59.

KABAKOVA, Galina, *Les femmes-recipients, les enfants-produits*, în „Études et documents balkaniques et mediterranéens", nr. 16, Paris, 1992, p. 27-36.

KAHANE, Mariana, *De la cântecul de leagăn la doină*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul X, nr. 5, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 477-489.

KOMTER, Aaftke E., *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

KROPEJ, Monika, *Slovenian Charms between South Slavic and Central European Tradition*, în *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*, edited by Jonathan Roper, Palgrave Macmillan, Hampshire, New York, 2009.

LA LUNCILE SOARELUI. Antologie a colindelor laice, ediție îngrijită şi prefață de Monica Brătulescu, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1964.

LAUGIER, Ch. H., *Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară*, Institutul Grafic „Samitca", Craiova, 1910.

LEFÈBER, Yvonne, H. W. A. Voorhoeve, *Indigenous Customs in Childbirth and Child Care*, Van Gorcum, Assen, 1998.

LEVY-BRUHL, Lucien, *Experiența mistică şi simbolurile la primitivi*, traducere din limba franceză de Raluca Lupu-Oneț, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003.

LÉVY-STRAUSS, Claude, *Gândirea sălbatică*, traducere de I. Pecher, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

LISTOVA, T. A., *Russian Rituals, Customs, and Beliefs Associated with the Midwife (1850-1930)*, în *Russian Traditional Culture. Religion, Gender, and Customary Law*, edited by Marjorie Mandelstam Balzer, M.E. Sharpe, Armonk, 1992, p. 122-145.

LORINȚ, Florica, Mariana Kahane, *O ipostază a Ursitoarelor în credințe şi obiceiuri*, în *Folclor literar*, vol. II, Timişoara, 1968, p. 179-184.

LORINȚ, Florica, *Obiceiuri de la naştere din Oltenia de Nord*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul XIV, nr. 2, Bucureşti, 1969, p. 99-112.

MABILIA, Mara, *Breast Feeding and Sexuality. Behaviour, Beliefs and Taboos among the Gogo Mothers in Tanzania*, translated by Mary S. Ash, Bergham Books, New York, 2007.

MACDERMOTT, Mercia, *Bulgarian Folk Customs*, Jessica Kingsley Publishers Ltd., London, 1998.

MALPEZZI, Frances M., *Italian–American Folklore*, August House Inc., Little Rock, 1998.

MANUSCRISUL DE LA IEUD, text stabilit, studiu filologic, studiu de limbă şi indice de Mirela Teodorescu şi Ion Gheție, Editura Academiei, Bucureşti, 1977.

MARIAN, Simeon Florea, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, ediție îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, vol. II, Editura Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1994.

MARIAN, Simeon Florea, *Naşterea la români. Studiu etnografic*, ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Şerb, Ioan Ilişiu, text stabilit de Teofil Teaha, Editura „Grai şi Suflet–Cultura Națională", Bucureşti, 1995.
MATOSSIAN, Mary Kilbourne, *In the Beginning God Was a Woman*, în „Journal of Social History", vol. VI, nr. 3, 1973, p. 325-343.
MESNIL, Marianne, Assia Popova, *Dincolo de Dunăre. Studii de etnologie balcanică*, traducere Ana Mihăilescu şi Mariana Rădulescu, cu o prefață de Vintilă Mihăilescu, Editura Paideia, Bucureşti, 2007.
MIKKOR, Marika, *On The Erza–Mordivian Birth Customs in Sabajevo and Povodimovo Villages*, „Folklore. Electronic Journal of Folklore", XIII, 2000, p. 111-133.
MILNER, Larry S., *Hardness of Heart / Hardness of Life. The Stain of Human Infanticid*, University Press of America, Lanham, 2000.
MONGEAU, Beatrice, Harvey L. Smith, Ann C. Maney, *The "Granny" Midwife: Changing Roles and Functions of a Folk Practitioner*, în „The American journal of Sociology", vol. LXVI, nr. 5, 1961, p. 497-505.
MUŞLEA Ion, *Cercetări folclorice în Țara Oaşului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", nr. I, Cluj, 1932, p. 150-152.
MUŞLEA, Ion, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.
NENIȚESCU, Ioan, *De la românii din Turcia europeană. Studiu etnic şi statistic asupra armânilor*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1895.
NESTORESCU, Virgil, *Românii timoceni din Bulgaria. Grai. Folclor. Etnografie*, Editura Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1996.
NICOLAU, Irina, Ioana Popescu, *Introducere în etnologia primei copilării*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul XXVIII, nr. 1, Bucureşti, 1983, p. 46-61.
NICULESCU, Radu, *Contribuții la cercetarea problematicii literare a cântecului de leagăn*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul XV, nr. 2, Editura Academiei, Bucureşti, 1970, p. 99-111.
NICULIȚĂ-VORONCA, Elena, *Datinele şi credințele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, ediție îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1998.
NOICA, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
NOUL ATLAS LINGVISTIC ROMÂN, I, *Moldova şi Bucovina*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.
OLTEANU, Antoaneta, *Şcoala de solomonie. Divinație şi vrăjitorie în context comparat*, Editura Paideia, Bucureşti, 1999.
OLTEANU, Antoaneta, *Reprezentări ale spațiului în credințele populare româneşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2007.

OPRIŞAN, I., *Basme fantastice româneşti*, vol. II, IV, Editura Vestala, Bucureşti, 2003, 2004.
PAMFILE, Tudor, *Crăciunul*. *Studiu etnografic*, Librăriile Socec & Comp. şi C. Sfetea, Bucureşti, 1914.
PAMFILE, Tudor, *Mitologie românească*, ediție îngrijită, cu studiu introductiv şi notă asupra ediției de Mihai Alexandru Canciovici, Editura Allfa, Bucureşti, 1997.
PAMFILE, Tudor, *Mitologia poporului român*, ediție îngrijită şi prefațată de I. Oprişan, Editura Vestala, Bucureşti, 2006.
PAPADIMA, Ovidiu, *Aspecte ale realității oglindite în lirica populară; cântecul de leagăn*, în „Revista de Folclor", tomul V, nr. 3-4, Editura Academiei, Bucureşti, 1960, p. 33-41.
PAPADIMA, Ovidiu, *Literatura populară română. Din istoria şi poetica ei*, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1968.
PAPAHAGI, Pericle, *Megleno-românii*. *Studiu etnografico-filologic*, vol. I, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1902.
PAPAHAGI, Tache, *Antologie aromânească*. *Literatură poporană. Literatură cultă. Muzică poporană. Vederi etnografice. Introducere*, glosar complet în limba franceză, Tipografia „România Nouă", Bucureşti, 1922.
PAVELESCU, Gh., *Cercetări folclorice în sudul județului Bihor*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VII, Sibiu, 1945, p. 59-61.
PETRONIUS ARBITER, Gaius, *Satyrcon*. Traducere, prefață şi note de Eugen Cisek, grafica şi ilustrația de Mihai Bacinsky, Editura Hyperion, Chişinău, 1991.
PETROVICI, Emil, *Folclor din Valea Almăjului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", Bucureşti, nr. II, 1933, p. 46-50.
POEZIA OBICEIURILOR CALENDARICE, alcătuirea, articolul introductiv şi comentariile de N. M. Băeşu, sub redacția lui V. M. Gațac, Editura „Ştiința", Chişinău, 1975.
POP, Mihai, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978.
POPULAR BELIEFS AND SUPERSTITIONS. A Compedium of American Folklore from the Ohio Collection of Newbell Niles Puckett, Wayland Debs Hand, vol. I, G.K. Hall, Boston, 1981.
PRAVILA RITORULUI LUCACI, text stabilit, studiu introductiv şi indice de I. Rizescu, Editura Academiei, Bucureşti, 1971.
RĂDULESCU, Andrei, *Asemănări între ideile primitive ale poporului din Bretania şi ale poporului român*, în „Academia română. Memoriile secțiunii istorice", seria III, tomul XI, Regia M.O. Imprimeria Națională, Bucureşti, 1931.
REPCIUC, Ioana, *Poetica descântecului românesc*, teză de doctorat, Iaşi, 2010.
ROŞCA, Karla, Horst Klusch, *Ceramica din Transilvania*, Editura Honterus, Sibiu, 2010.

ROŽMAN, Irena, *Attitudes to Death with Regard to a Homeopathic Taboo during Pregnancy*, „Etnolog", nr. 9, 1999, p. 285-294.
RUSSIA'S WOMEN. ACCOMODATION, RESISTANCE, TRANSFORMATION, edited by Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D. Worobec, University of California Press, 1991.
RYBAKOV, B. A., *Yazychestvo Drevnikh Slavyan* [*Păgânismul Slavilor Antici*], Nauka, Moscow, 1981.
SANGAJI, S., *Urdu English Dictionary*, Asian Educational Services, 1999.
SĂRBĂTORI ŞI OBICEIURI. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, vol. I-IV, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001-2004; vol. V, *Dobrogea*, Editura Etnologică, Bucureşti, 2009.
STĂNCESCU, D., *Sur-Vultur. Basme culese din gura poporului [român]*, ediție îngrijită, prefață şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Saeculum I.O. , Bucureşti, 2000.
SCURTU, Vasile, *Cercetări folclorice în Ugocea românească (jud. Satu-Mare)*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VI, Bucureşti, 1942, p. 161-167.
SCURTU, Vasile, *Termenii de înrudire în limba română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966.
SEVASTOS, Elena D. O., *Literatură populară*, vol. II, ediție îngrijită şi prefață de Ioan Ilişiu, Editura Minerva, Bucureşti, 1990.
SLĂTINEANU, Barbu, *Studii de artă populară*, ediție îngrijită de Gheorghe Iacob, introducere de Valer Butură, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.
STAHL, H. H., *Rudenia spirituală din năşie, la Drăguş*, în „Sociologie românească", anul I, nr. 7-9, iulie-septembrie, 1936, p. 25-36.
STAVREVA, Kirilka, Lynette Quek, *Cultures of the World. Bulgaria*, Marshall Cavendish Benchmark, Tarrytown, 2008.
STROEKEN, Koen, *Moral Power. The Magic of Witchcraft*, Berghahn Books, 2010.
SULIȚEANU, Ghizela, *Cântecul de leagăn*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1986.
ŞĂINEANU, Lazăr, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefață de Ovidiu Bârlea, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.
ŞĂINEANU, Lazăr, *Încercare asupra semaseologiei limbei române. Studii istorice despre tranziținea sensurilor*, cu o alocuțiune – prefață de B. P. Hasdeu, ediție îngrijită, studiu introductiv şi indice de Livia Vasiluță, Editura de Vest, Timişoara, 1999.
ŞTEFĂNUCĂ, Petru V., *Folclor din județul Lăpuşna*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", Bucureşti, nr. II, 1933, p. 94-97 şi 165-166.
ŞTEFĂNUCĂ, Petru V., *Cercetări folclorice pe valea Nistrului de Jos*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", nr. IV, Cluj, 1937, p. 78-81.

ŞTIUCĂ, Narcisa Alexandra, *În pragul lumii albe*, Centrul Național de Conservare şi Valorificare a Tradiției şi Creației Populare, Bucureşti, 2001.

TALOŞ, Ion, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.

TEPLYAKOV, Victor K., *The Power of the Past*, în *Silva Carelica. Forest Ethics Inspired by the Johannesburg Summit 2002*, edited by Antti Erkkilä, Paavo Pelkonen, University of Joensuu, 2004, p. 17-40.

TER HAAR, Barend J., *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2006.

TERTULLIANI, Quinti Septimii Florentis, *Quae Supersunt Omnia*, edidit Franciscus Oehler, tomus II, continens libros polemicos et dogmaticos, T.O. Weigel, Lipsiae, 1854.

TIMOTIN, Emanuela, *Descântecele manuscrise româneşti (secolele al XVII–al XIX-lea)*, ediție critică, studii lingvistice şi filologice, Editura Academiei, Bucureşti, 2010.

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA, vol. XLI, Sociedade Portuguêsa de Antropologia e Etnologia, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (Instituto de Alta Cultura), 2001.

TRUSZKOWSKI, Witold, *Folclor din comuna Trăsnea, județul Sălaj*, în *Folclor literar*, vol. II, Timişoara, 1968, p. 399-401.

ȚÎRCOMNICU, Emil, *Minorități româneşti sud-dunărene. Studiul etnologic al aromânilor*, Editura Etnologică, Bucureşti, 2007.

ȚÎRCOMNICU, Emil, *Obiceiuri şi credințe macedoromâne*. *Dicționar*, Editura Biblioteca Bucureştilor, Bucureşti, 2009.

ȚÎRCOMNICU, Emil, *Românii dintre Vidin, Dunăre şi Timoc. Sărbători, obiceiuri, credințe*, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2010.

ȚÎRCOMNICU, Emil, Lucian David, *Cercetări de teren în platforma Luncani / obiceiurile din ciclul familial*, în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»”, tomul XI-XIII, 2000-2002, Bucureşti, p. 376-380.

UGO NWOKEJI, G., *The Slave Trade and Culture in the Bight of Biafra: an African Society in the Atlantic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

VAN GENNEP, Arnold, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, postfață de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iaşi, 1996.

VAN HOLLEN, Cecilia Coale, *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*, University of California Press, 2003.

VĂCARIU, Maria, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naştere*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, 1965-1967, Cluj, p. 571-580.

VĂDUVA, Ofelia, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996.
VĂDUVA, Ofelia, *Magia darului*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997.
VERNANT, Jean-Pierre, *Mit şi gândire în Grecia Antică*. *Studii de psihologie istorică*, traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu, cuvânt înainte de Zoe Petre, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995.
VULCĂNESCU, Mircea, *Dimensiunea românească a existenţei*, ediţie de Marin Diaconu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1991.
WERNER, Heinz, *Comparative Psychology of Mental Development*, International Universities Press, New York, 1980.
ZANNE, Iuliu A., *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria şi Macedonia*, vol. II-IV, VII, Editura Librăriei Socec & Comp., Bucureşti, 1897-1900, 1902.

INDICE DE LOCALITĂȚI
(S I G L A R)

Sigla	Județul	Comuna	Satul
B A A	Bacău	Agăş	Agăş
B B L	Bacău	Balcani	Ludaşi
B Bl Bl	Bacău	Blăgeşti	Blăgeşti
B Bs A	Bacău	Bârsăneşti	Albele
B Bu B	Bacău	Buhoci	Bijghir
B Bz Bz	Bacău	Berzunți	Berzunți
B C V	Bacău	Căiuți	Vrânceni
B Cb V	Bacău	Corbasca	Vâlcele
B Cş Cş	Bacău	Caşin	Caşin
B Cț Bo	Bacău	Coțofăneşti	Borşani
B Df C	Bacău	Dofteana	Cucuieți
B Df Df	Bacău	Dofteana	Dofteana
B Dm Dm	Bacău	Dealu Morii	Dealu Morii
B Dr Dr	Bacău	Dărmăneşti	Dărmăneşti
B Dr S	Bacău	Dărmăneşti	Sălătruc
B G G	Bacău	Găiceana	Găiceana
B Gf B	Bacău	Ghimeş-Făget	Bolovăniş
B Gf G	Bacău	Ghimeş-Făget	Ghimeş
B Gl M	Bacău	Glăvăneşti	Muncelu
B H B	Bacău	Helegiu	Brătila
B H D	Bacău	Helegiu	Deleni
B Hm Hm	Bacău	Hemeiuşi	Hemeiuşi
B Hr C	Bacău	Huruieşti	Căpoteşti
B Hr Hr	Bacău	Huruieşti	Huruieşti
B Hr O	Bacău	Huruieşti	Ocheni
B Hr P	Bacău	Huruieşti	Perchiu
B Hr Pr	Bacău	Huruieşti	Prădaiş
B L O	Bacău	Livezi	Orăşa
B L Pr	Bacău	Livezi	Prăjoaia
B Lp Lp	Bacău	Lipova	Lipova
B Mc Mc	Bacău	Mănăstirea-Caşin	Mănăstirea-Caşin
B Mt Mt	Bacău	Motoşeni	Motoşeni

B Mt Pr	Bacău	Motoşeni	Praja
B Mt R	Bacău	Motoşeni	Rotăria
B Mt Ş	Bacău	Motoşeni	Şendreşti
B Mt Ţ	Bacău	Motoşeni	Ţepoaia
B O H	Bacău	Oituz	Hârja
B O O	Bacău	Oituz	Oituz
B On B	Bacău	Onceşti	Bărboasa
B On Tţ	Bacău	Onceşti	Tarniţa
B Or Or	Bacău	Orbeni	Orbeni
B Pg Sn	Bacău	Pârgăreşti	Satu Nou
B Pj B	Bacău	Pârjol	Băhnăşeni
B Pj Bs	Bacău	Pârjol	Băsăşti
B Pj Pj	Bacău	Pârjol	Pârjol
B Pp I	Bacău	Plopana	Iţcani
B Pr Pr	Bacău	Parincea	Parincea
B Pt F	Bacău	Podu Turcului	Fichiteşti
B Pt G	Bacău	Podu Turcului	Giurgioana
B Pt S	Bacău	Podu Turcului	Sârbi
B So C	Bacău	Solonţ	Cucuieţi
B St St	Bacău	Stănişeşti	Stănişeşti
B Ştcm B	Bacău	Ştefan cel Mare	Buciumi
B Ştcm R	Bacău	Ştefan cel Mare	Rădeana
B Tt Tt	Bacău	Târgu Trotuş	Târgu Trotuş
B U U	Bacău	Ungureni	Ungureni
B U V	Bacău	Ungureni	Viforeni
B Ur Ur	Bacău	Urecheşti	Urecheşti
B V Gd	Bacău	Vultureni	Godineşti
B V L	Bacău	Vultureni	Lichitişeni
Bt A B	Botoşani	Albeşti	Buimăceni
Bt B B	Botoşani	Brăieşti	Brăieşti
Bt Cl P	Botoşani	Călăraşi	Pleşani
Bt Cn Cn	Botoşani	Conceşti	Conceşti
Bt Co Co	Botoşani	Corni	Corni
Bt Co S	Botoşani	Corni	Sarafineşti
Bt Cp Cp	Botoşani	Copălău	Copălău
Bt Cţ Co	Botoşani	Coţuşca	Cotu Miculinţi
Bt Cu A	Botoşani	Curteşti	Agafton
Bt Cu B	Botoşani	Curteşti	Băiceni
Bt Cu Cu	Botoşani	Curteşti	Curteşti

Bt Cu M	Botoşani	Curteşti	Mănăstirea Doamnei
Bt Da B	Botoşani	Darabani	Bajura
Bt Da E	Botoşani	Darabani	Eşanca
Bt Db B	Botoşani	Dobârceni	Bivolari
Bt Db Db	Botoşani	Dobârceni	Dobârceni
Bt Dn Dn	Botoşani	Dângeni	Dângeni
Bt Dn H	Botoşani	Dângeni	Hulub
Bt Ge A	Botoşani	George Enescu	Arborea
Bt Ge D	Botoşani	George Enescu	Dumeni
Bt H H	Botoşani	Havârna	Havârna
Bt Hd Hd	Botoşani	Hudeşti	Hudeşti
Bt I I	Botoşani	Ibăneşti	Ibăneşti
Bt L C	Botoşani	Leorda	Costineşti
Bt L L	Botoşani	Leorda	Leorda
Bt Mi C	Botoşani	Mihăileni	Cândeşti
Bt Mi Mi	Botoşani	Mihăileni	Mihăileni
Bt Mi Pn	Botoşani	Mihăileni	Pârâul Negru
Bt Mi R	Botoşani	Mihăileni	Rogoşeşti
Bt Pl Pl	Botoşani	Păltiniş	Păltiniş
Bt Rm Rm	Botoşani	Româneşti	Româneşti
Bt Rp R	Botoşani	Rădăuți-Prut	Rediu
Bt Rs Rs	Botoşani	Răuseni	Răuseni
BtSS	Botoşani	Stăuceni	Stăuceni
Bt Sl D	Botoşani	Sulița	Dracşani
Bt Sl Sl	Botoşani	Sulița	Sulița
Bt Sm R	Botoşani	Santa Mare	Rânghileşti
Bt Ş Ş	Botoşani	Ştiubieni	Ştiubieni
Bt Şn Şn	Botoşani	Şendriceni	Şendriceni
Bt Şt Şt	Botoşani	Ştefăneşti	Ştefăneşti
Bt Tr D	Botoşani	Truşeşti	Drislea
Bt Uț S	Botoşani	Unțeni	Soroceni
Bt Vd B	Botoşani	Vlădeni	Brehuieşti
Bt Vd Hț	Botoşani	Vlădeni	Huțani
Bt Vd Vd	Botoşani	Vlădeni	Vlădeni
Bt Vl Vl	Botoşani	Vlăsineşti	Vlăsineşti
G Ba Ba	Galați	Barcea	Barcea
G Bc H	Galați	Buciumeni	Hănțeşti
G Bh Bh	Galați	Brăhăşeşti	Brăhăşeşti
G Bş P	Galați	Bălăşeşti	Pupezeni

G C C	Galaţi	Corni	Corni
G C U	Galaţi	Corni	Urleşti
G Cd Cd	Galaţi	Cudalbi	Cudalbi
G Cn Cn	Galaţi	Costache Negri	Costache Negri
G Co Co	Galaţi	Corod	Corod
G Cţ Co	Galaţi	Cerţeşti	Cotoroaia
G Cţ Cţ	Galaţi	Cerţeşti	Cerţeşti
G Cv Cv	Galaţi	Cavadineşti	Cavadineşti
G Cz B	Galaţi	Cozmeşti	Băltăreţi
G Cz Czv	Galaţi	Cozmeşti	Cozmeşti Vale
G Cz Fn	Galaţi	Cozmeşti	Furcenii Noi
G Cz Fv	Galaţi	Cozmeşti	Furcenii Vechi
G Dr Dr	Galaţi	Drăgăneşti	Drăgăneşti
G G G	Galaţi	Ghidigeni	Ghidigeni
G G T	Galaţi	Ghidigeni	Tălpigi
G Gh Gh	Galaţi	Gohor	Gohor
G Gh I	Galaţi	Gohor	Ireasca
G Gh N	Galaţi	Gohor	Nărteşti
G Gr Gr	Galaţi	Grivița	Grivița
G Mn Mn	Galaţi	Munteni	Munteni
G Mt Mt	Galaţi	Matca	Matca
G Mv Mv	Galaţi	Movileni	Movileni
G N P	Galaţi	Nicoreşti	Poiana
G P P	Galaţi	Priponeşti	Priponeşti
G Pc Pc	Galaţi	Pechea	Pechea
G R R	Galaţi	Rediu	Rediu
G S S	Galaţi	Smârdan	Smârdan
G Sv Sv	Galaţi	Suceveni	Suceveni
G T T	Galaţi	Tulucești	Tulucești
GTcTc	Galaţi	Tecuci	Tecuci
G Tv Tv	Galaţi	Tudor Vladimirescu	Tudor Vladimirescu
G Ţ Ţ	Galaţi	Ţepu	Ţepu
G V V	Galaţi	Vârlezi	Vârlezi
G Vl Vl	Galaţi	Vlădeşti	Vlădeşti
I Ac Ş	Iaşi	Alexandru Ioan Cuza	Şcheia
I B B	Iaşi	Bălţaţi	Bălţaţi
I B P	Iaşi	Bălţaţi	Podişu
I B V	Iaşi	Bălţaţi	Valea Oilor
I Bl M	Iaşi	Belceşti	Munteni

I Bt M	Iaşi	Butea	Miclăuşeni
I Bv Bv	Iaşi	Bivolari	Bivolari
I Ci Ci	Iaşi	Ciurea	Ciurea
I Cp B	Iaşi	Ceplenița	Buhalnița
I Cp P	Iaşi	Ceplenița	Poiana Mărului
I Cr Cr	Iaşi	Cristeşti	Cristeşti
I Cs C	Iaşi	Costuleni	Covasna
I Cs Cz	Iaşi	Costuleni	Cozia
I Cu B	Iaşi	Cucuteni	Băiceni
I Cu Cu	Iaşi	Cucuteni	Cucuteni
I Db Db	Iaşi	Dobrovăț	Dobrovăț
I E B	Iaşi	Erbiceni	Bârleşti
I Gj Gj	Iaşi	Grajduri	Grajduri
I H H	Iaşi	Heleşteni	Heleşteni
I H Hm	Iaşi	Heleşteni	Hărmăneasa
I H O	Iaşi	Heleşteni	Oboroceni
I Hl Hl	Iaşi	Hălăuceşti	Hălăuceşti
I Hr P	Iaşi	Hârlău	Pârcovaci
I I A	Iaşi	Ipatele	Alexeşti
I L B	Iaşi	Lespezi	Buda
I L D	Iaşi	Lespezi	Dumbrava
I L H	Iaşi	Lespezi	Heci
I L L	Iaşi	Lespezi	Lespezi
I Ln G	Iaşi	Lungani	Goieşti
I M B	Iaşi	Miroslava	Balciu
I Mc Iz	Iaşi	Mirceşti	Izvoarele
I Mc Mc	Iaşi	Mirceşti	Mirceşti
I Mc R	Iaşi	Mirceşti	Răchiteni
I Mg Mg	Iaşi	Mogoşeşti	Mogoşeşti
I Ml Ml	Iaşi	Mirosloveşti	Mirosloveşti
I Mn Mn	Iaşi	Mironeasa	Mironeasa
I Mn U	Iaşi	Mironeasa	Urşița
I Ms Ms	Iaşi	Mogoşeşti-Siret	Mogoşeşti-Siret
I Mş Mş	Iaşi	Moşna	Moşna
I Mț B	Iaşi	Moțca	Boureni
I Mț Mț	Iaşi	Moțca	Moțca
I Mv Mv	Iaşi	Movileni	Movileni
I O H	Iaşi	Oțeleni	Hândreşti
I O O	Iaşi	Oțeleni	Oțeleni

I Pb P	Iaşi	Probota	Perieni
I Pi B	Iaşi	Podu Iloaiei	Budăi
I Pl B	Iaşi	Plugari	Borosoaia
I Pr Pr	Iaşi	Prisăcani	Prisăcani
I Pş B	Iaşi	Paşcani	Blăgeşti
I Pş S	Iaşi	Paşcani	Sodomeni
I P Ţ	Iaşi	Popricani	Ţipileşti
I R B	Iaşi	Răducăneni	Bohotin
I R R	Iaşi	Răducăneni	Răducăneni
I Rg D	Iaşi	Ruginoasa	Dumbrăviţa
I Rg Rg	Iaşi	Ruginoasa	Rugionoasa
I S Br	Iaşi	Scânteia	Boroseşti
I S C	Iaşi	Scânteia	Ciocârleşti
I S L	Iaşi	Scânteia	Lunca Rateş
I Sc B	Iaşi	Scobinţi	Bădeni
I Sc Sc	Iaşi	Scobinţi	Scobinţi
I Sd Sd	Iaşi	Schitu Duca	Schitu Duca
I Sn S	Iaşi	Sineşti	Storneşti
I Sr B	Iaşi	Sirețel	Berezlogi
I Sr H	Iaşi	Sirețel	Humosu
I Sr Sr	Iaşi	Sirețel	Sirețel
I St F	Iaşi	Strunga	Fărcăşeni
I Şp H	Iaşi	Şipote	Hălceni
I Şp M	Iaşi	Şipote	Mitoc
I Şp Şp	Iaşi	Şipote	Şipote
I T T	Iaşi	Trifeşti	Trifeşti
I Tg B	Iaşi	Târgu Frumos	Balş
I Tg Bz	Iaşi	Târgu Frumos	Buznea
I Tg C	Iaşi	Târgu Frumos	Costeşti
I Tn S	Iaşi	Tansa	Suhuleț
I Tn Tn	Iaşi	Tansa	Tansa
I Tt Tt	Iaşi	Tătăruşi	Tătăruşi
I Tt U	Iaşi	Tătăruşi	Uda
I Ţb Ps	Iaşi	Ţibana	Poiana de Sus
I Ţg Ţg	Iaşi	Ţigănaşi	Ţigănaşi
I Ţu Ţu	Iaşi	Ţuţora	Ţuţora
I U M	Iaşi	Ungheni	Mânzăteşti
I Vl Vl	Iaşi	Vlădeni	Vlădeni
I Vn Vn	Iaşi	Voineşti	Voineşti

I Vs C	Iaşi	Valea Seacă	Conţeşti
I Vs Vs	Iaşi	Valea Seacă	Valea Seacă
N A A	Neamț	Agapia	Agapia
N B B	Neamț	Borca	Borca
N Bd Bd	Neamț	Brusturi-Drăgăneşti	Brusturi-Drăgăneşti
N Bd D	Neamț	Brusturi-Drăgăneşti	Drăgăneşti
N Bd G	Neamț	Brusturi-Drăgăneşti	Groşi
N Bd P	Neamț	Brusturi-Drăgăneşti	Poiana
N Bd T	Neamț	Brusturi-Drăgăneşti	Târzia
N Bg Bg	Neamț	Bârgăuani	Bârgăuani
N Bg T	Neamț	Bârgăuani	Talpa
N Bg V	Neamț	Bârgăuani	Vlădiceni
N Bh Bh	Neamț	Bahna	Bahna
N Bh I	Neamț	Bahna	Izvoare
N Br Br	Neamț	Bâra	Bâra
N Bt B	Neamț	Boteşti	Barticeşti
N Bt N	Neamț	Boteşti	Nisiporeşti
N Bț G	Neamț	Bălțăteşti	Ghindăoani
N C Cn	Neamț	Crăcăoani	Cracăul Negru
N Ch B	Neamț	Ceahlău	Bistricioara
N Ch Ch	Neamț	Ceahlău	Ceahlău
N Cn P	Neamț	Cândeşti	Pădureni
N Cn V	Neamț	Cândeşti	Vădurele
N Cs M	Neamț	Costişa	Mănoaia
N D H	Neamț	Dragomireşti	Hlăpeşti
N D V	Neamț	Dragomireşti	Vad
N Dl Dl	Neamț	Dulceşti	Dulceşti
N Dl Rg	Neamț	Dulceşti	Ruginoasa
N F F	Neamț	Farcaşa	Farcaşa
N Gm Gm	Neamț	Grumăzeşti	Grumăzeşti
N Gm T	Neamț	Grumăzeşti	Topolița
N Gn C	Neamț	Gârcina	Cuejdiu
N Gn Gn	Neamț	Gârcina	Gârcina
N Gț Gț	Neamț	Grințieş	Grințieş
N H B	Neamț	Hangu	Buhalnița
N I B	Neamț	Icuşeşti	Băluşeşti
N I Bt	Neamț	Icuşeşti	Bătrâneşti
N I C	Neamț	Icuşeşti	Chilii
N Ic A	Neamț	Ion Creangă	Avereşti

N I I	Neamț	Icușești	Icușești
N I R	Neamț	Icușești	Rocna
N I S	Neamț	Icușești	Spiridonești
N Md H	Neamț	Moldoveni	Hociungi
N Md Md	Neamț	Moldoveni	Moldoveni
N Pd Pd	Neamț	Podoleni	Podoleni
N Pe B	Neamț	Petricani	Boiștea
N Pe T	Neamț	Petricani	Târpești
N Pp B	Neamț	Pipirig	Boboiești
N Pș Pș	Neamț	Piatra Șoimului	Piatra Șoimului
N Pt D	Neamț	Poiana Teiului	Dreptu
N Pt G	Neamț	Poiana Teiului	Galu
N Pt Pl	Neamț	Poiana Teiului	Poiana Largului
N Pt Pv	Neamț	Poiana Teiului	Petru Vodă
N Pt S	Neamț	Poiana Teiului	Săvinești
N Rc O	Neamț	Răucești	Oglinzi
N Rc Rc	Neamț	Răucești	Răucești
N Rd B	Neamț	Rediu	Bețești
N S Bj	Neamț	Secuieni	Bârjoveni
N S G	Neamț	Secuieni	Giulești
N S S	Neamț	Secuieni	Secuieni
N Sg Sg	Neamț	Sagna	Sagna
N Sg V	Neamț	Sagna	Vulpășești
N St St	Neamț	Stănița	Stănița
N St T	Neamț	Stănița	Todireni
N Ș G	Neamț	Ștefan cel Mare	Ghigoiești
N Ș S	Neamț	Ștefan cel Mare	Soci
N Ș Ș	Neamț	Ștefan cel Mare	Ștefan cel Mare
N T Pr	Neamț	Timișești	Preutești
N Ț Ț	Neamț	Țibucani	Țibucani
N Ț Țj	Neamț	Țibucani	Țibucanii de Jos
N U U	Neamț	Urecheni	Urecheni
N V A	Neamț	Viișoara	Agârcia
N V V	Neamț	Viișoara	Viișoara
N Vn L	Neamț	Vânători-Neamț	Lunca
N Vn N	Neamț	Vânători-Neamț	Nemțișor
N Vn Vn	Neamț	Vânători-Neamț	Vânători-Neamț
N Z T	Neamț	Zănești	Traian
N Z Z	Neamț	Zănești	Zănești

S A A	Suceava	Arbore	Arbore
S A R	Suceava	Arbore	Rahova
S Ba Ba	Suceava	Baia	Baia
S Bi Bi	Suceava	Bilca	Bilca
S Br Br	Suceava	Boroaia	Boroaia
S Br M	Suceava	Boroaia	Moişa
S Bs Bs	Suceava	Bosanci	Bosanci
S Bt Bt	Suceava	Botoşana	Botoşana
S Bz Bz	Suceava	Breaza	Breaza
S C P	Suceava	Cacica	Pârteştii de Sus
S Cf Cf	Suceava	Calafindeşti	Calafindeşti
S Cf Ş	Suceava	Calafindeşti	Şerbăuți
S Cj Cj	Suceava	Cajvana	Cajvana
S Cl B	Suceava	Cornu Luncii	Băişeşti
S Cl Br	Suceava	Cornu Luncii	Brăieşti
S Cp I	Suceava	Ciprian Porumbescu	Ilişeşti
S D C	Suceava	Drăgoieşti	Corlata
S D M	Suceava	Drăgoieşti	Măzănăieşti
S Da O	Suceava	Dorna-Arini	Ortoaia
S Db Db	Suceava	Dumbrăveni	Dumbrăveni
S Dc Dc	Suceava	Dorna Candrenilor	Dorna Candrenilor
S Dh DhM	Suceava	Dolheşti	Dolheştii Mari
S Dh Dhm	Suceava	Dolheşti	Dolheştii Mici
S D L	Suceava	Drăgoieşti	Lucăceşti
S Fm Fm	Suceava	Fundu Moldovei	Fundu Moldovei
S Fn Fn	Suceava	Frătăuții Noi	Frătăuții Noi
S Fo O	Suceava	Forăşti	Oniceni
S Fo Ț	Suceava	Forăşti	Țoleşti
S Fr Fr	Suceava	Frumosu	Frumosu
S Fs Fs	Suceava	Frasin	Frasin
S Fv Fv	Suceava	Frătăuții Vechi	Frătăuții Vechi
S Gl Gl	Suceava	Gălăneşti	Gălăneşti
S H B	Suceava	Horodniceni	Boteşti
S H Br	Suceava	Horodniceni	Brădățel
S H H	Suceava	Horodniceni	Horodniceni
S H M	Suceava	Horodniceni	Mihăieşti
S H R	Suceava	Horodniceni	Rotopăneşti
S Hr Hs	Suceava	Horodnic	Horodnic de Sus
S L L	Suceava	Liteni	Liteni

S L Rt	Suceava	Liteni	Rotunda
S L S	Suceava	Liteni	Siliştea
S M M	Suceava	Moara Nică	Moara Nică
S Mh Mh	Suceava	Mânăstirea Humorului	Mânăstirea Humorului
S Mh Pm	Suceava	Mânăstirea Humorului	Poiana Mărului
S Mo A	Suceava	Moldovița	Argel
S Mo Mo	Suceava	Moldovița	Moldovița
S Mş B	Suceava	Muşenița	Baineț
S P B	Suceava	Preuteşti	Basarabi
S P P	Suceava	Preuteşti	Preuteşti
S Pj D	Suceava	Pârteştii de Jos	Deleni
S Pl C	Suceava	Păltinoasa	Capu Codrului
S Pn G	Suceava	Panaci	Glodu
S Pn Pn	Suceava	Panaci	Panaci
S Po Po	Suceava	Pojorâta	Pojorâta
S Pr Pr	Suceava	Pătrăuți	Pătrăuți
S Ps A	Suceava	Poiana Stampei	Androneşti
S Ps C	Suceava	Poiana Stampei	Căsoi
S Ps G	Suceava	Poiana Stampei	Gura Coşnei
S Pt Pt	Suceava	Putna	Putna
S R B	Suceava	Râşca	Buda
S Sa P	Suceava	Salcea	Prelipca
S Sd Sd	Suceava	Sadova	Sadova
S Sj Sj	Suceava	Straja	Straja
S Sm Ț	Suceava	Satu Mare	Țibeni
S Sr Z	Suceava	Stroieşti	Zahareşti
S St St	Suceava	Stulpicani	Stulpicani
S Sv Sv	Suceava	Sucevița	Sucevița
S Ş M	Suceava	Şcheia	Mihoveni
S Ş Ş	Suceava	Şcheia	Şcheia
S Ş Tm	Suceava	Şcheia	Trei Movile
S Şd Şb	Suceava	Şaru Dornei	Şaru Bucovinei
S Şd Şd	Suceava	Şaru Dornei	Şaru Dornei
S U R	Suceava	Udeşti	Racova
S U Rs	Suceava	Udeşti	Răuseni
S U U	Suceava	Udeşti	Udeşti
S Ul Ul	Suceava	Ulma	Ulma
S Ul L	Suceava	Ulma	Lupcina
S Va Va	Suceava	Vama	Vama
S Vj Vj	Suceava	Vicovu de Jos	Vicovu de Jos

S Vm Vm	Suceava	Vatra Moldoviței	Vatra Moldoviței
S Vs Vs	Suceava	Vicovu de Sus	Vicovu de Sus
S Vt G	Suceava	Vultureşti	Giurgeşti
S Vt Vg	Suceava	Vultureşti	Valea Glodului
S Vv Vv	Suceava	Volovăț	Volovăț
S Z C	Suceava	Zamostea	Ciomârtan
S Z L	Suceava	Zamostea	Lunca
S Zv Zv	Suceava	Zvoriştea	Zvoriştea
V A P	Vaslui	Arsura	Pâhneşti
V Bc B	Vaslui	Băceşti	Băbuşa
V Bc Bc	Vaslui	Băceşti	Băceşti
V Bz Bz	Vaslui	Berezeni	Berezeni
V Bz R	Vaslui	Berezeni	Rânceni
V C C	Vaslui	Coroieşti	Coroieşti
V Cs Pt	Vaslui	Costeşti	Puntişeni
V De V	Vaslui	Duda-Epureni	Valea Grecului
V Dl Dl	Vaslui	Deleni	Deleni
V Dm V	Vaslui	Dumeşti	Valea Mare
V G C	Vaslui	Ghergheşti	Corodeşti
V Gr Gr	Vaslui	Gârceni	Gârceni
V Gv Gv	Vaslui	Grivița	Grivița
V Gv O	Vaslui	Grivița	Odaia Bursucani
V I Cş	Vaslui	Ivăneşti	Coşeşti
V Iv Iv	Vaslui	Iveşti	Iveşti
V Iv Pg	Vaslui	Iveşti	Pogoneşti
V L L	Vaslui	Laza	Laza
V L R	Vaslui	Laza	Râşnița
V Ml L	Vaslui	Măluşteni	Lupeşti
V Ml Ml	Vaslui	Măluşteni	Măluşteni
V M Sc	Vaslui	Murgeni	Schineni
V Ol Ol	Vaslui	Olteneşti	Olteneşti
V Ol T	Vaslui	Olteneşti	Târzii
V Pd Pd	Vaslui	Pădureni	Pădureni
V Pd R	Vaslui	Pădureni	Rusca
V Pg M	Vaslui	Pogana	Măscurei
V Pr Pr	Vaslui	Perieni	Perieni
V P T	Vaslui	Pungeşti	Toporăşti
V Pu C	Vaslui	Puieşti	Călimăneşti
V R Gi	Vaslui	Roşieşti	Gura Idrici
V R R	Vaslui	Roşieşti	Roşieşti
V R V	Vaslui	Roşieşti	Valea lui Darie
V Rb D	Vaslui	Rebricea	Draxeni

V Rb S	Vaslui	Rebricea	Sasova
V Şt B	Vaslui	Ştefan cel Mare	Bârzeşti
V Şt Cţ	Vaslui	Ştefan cel Mare	Cănţălăreşti
V T R	Vaslui	Todireşti	Rafaila
V Tn Tn	Vaslui	Tanacu	Tanacu
V Tv S	Vaslui	Tutova	Sălceni
V Ve Ve	Vaslui	Vetrişoaia	Vetrişoaia
V Vl Vl	Vaslui	Văleni	Văleni
V Vo A	Vaslui	Voineşti	Avrămeşti
V Vo O	Vaslui	Voineşti	Obârşeni
V Vo S	Vaslui	Voineşti	Stâncăşeni
V Vş Vş	Vaslui	Vultureşti	Vultureşti
V Zr Zr	Vaslui	Zorleni	Zorleni
Vr B Pr	Vrancea	Boghești	Prisecani
Vr Bd Bs	Vrancea	Bordești	Bordeștii de Sus
Vr Bl Bl	Vrancea	Boloteşti	Boloteşti
Vr Bl G	Vrancea	Boloteşti	Găgeşti
Vr Bl I	Vrancea	Boloteşti	Ivănceşti
Vr Bl P	Vrancea	Boloteşti	Putna
Vr Cr R	Vrancea	Corbița	Rădăcineşti
Vr Cr V	Vrancea	Corbița	Vâlcelele
Vr J P	Vrancea	Jariștea	Pădureni
Vr M M	Vrancea	Mera	Mera
Vr Mr P	Vrancea	Mărăşeşti	Pădureni
Vr P P	Vrancea	Paltin	Paltin
Vr Pf C	Vrancea	Pufeşti	Ciorani
Vr Pf Pf	Vrancea	Pufeşti	Pufeşti
Vr R Rț	Vrancea	Reghiu	Răiuți
Vr R Ş	Vrancea	Reghiu	Şindrilari
Vr S R	Vrancea	Străoane	Repedea
Vr Sh B	Vrancea	Sihlea	Bogza
Vr Sv D	Vrancea	Soveja	Dragosloveni
Vr Sv R	Vrancea	Soveja	Rucăreni
Vr T Cl	Vrancea	Tănăsoaia	Călimăneasa
Vr T G	Vrancea	Tănăsoaia	Galbeni
Vr Tt Bv	Vrancea	Tătăranu	Bordeasca Veche
Vr V V	Vrancea	Vidra	Vidra
Vr V Vş	Vrancea	Vidra	Viişoara

INDICE DE NUME
(s u b i e c ţ i c h e s t i o n a ţ i)

AILENEI Gh. Ana, 63 de ani (1971), Brădăţel, jud. Suceava.
ALBU Florica, 82 de ani (2009), Dragosloveni, jud. Vrancea.
ALEXA A. Daniela, 14 ani (1982), Dorohoi, jud. Botoşani.
ALEXANDRU I. Maria, 91 de ani (2006), Băltăreţ, jud. Galaţi.
ALION Soltănica, 79 de ani (2009), Brăhăşeşti, jud. Galaţi.
ALUPOAIE N. Magdalina, 67 de ani (1987), Bohotin, jud. Iaşi.
ALUPOAIE I. Niculina, 57 de ani (1989), Stăuceni, jud. Botoşani.
AMBROSE V. Maria, 67 de ani (1976), Ţibucani, jud. Neamţ
ANGHEL I. Maria, 39 de ani (1982), Tătărăşeni, jud. Botoşani.
ANTICĂ V. Catrina, 79 de ani (1979), Mogoşeşti-Siret, jud. Iaşi.
ANTONEAG Aneta, 43 de ani (1985), Rotunda, jud. Suceava.
ANTONICĂ D. Aurelia, 73 de ani (2009), Grivița, jud. Botoşani.
APETREI V. Elena, 54 de ani (1988), Vulpăşeşti, jud. Neamţ.
APETREI V. Ruxanda, 77 ani (1988), Vulpăşeşti, jud. Neamţ.
APOSTOL T. Elena, 55 de ani (1986), Râşca, jud. Suceava.
APOSTOLACHE C. Anica, 60 de ani (1989), Moldoveni, jud. Neamţ.
ASANDEI T. Maria, 75 de ani (1987), Sălătruc, jud. Bacău.
ATĂNĂSOAIE Maria, 94 de ani (2009), Ibăneşti, jud. Botoşani.
AVRAM I. Lenuța, 74 de ani (2006), Tecuci, jud. Galaţi.
BALTARU V. Elena, 58 de ani (1978), Vlădeni – Frumuşica, jud. Botoşani.
BARNEA I. Ecaterina, 83 de ani (2004), Tecuci, jud. Galaţi.
BĂIMĂCEAN I. Aglaia, 76 de ani (1977), Straja, jud. Suceava.
BĂLĂNICĂ C. Miţa, 60 de ani (1980), Caşin, jud. Bacău.
BĂLEANU V. Aguriţa, 64 de ani (1980), Caşin, Bacău.
BĂRBUŢĂ N. Maria, 55 de ani (1977), Straja, jud. Suceava.
BEJAN T. Vasile, 48 de ani (1973), Borca, jud. Neamţ.
BERARU Gh. Măriuca, 58 de ani (1972), Tătăruşi, jud. Iaşi.
BIŞOC Mihai, 61 de ani (1981), Hălăuceşti, jud. Iaşi.
BIŞOC P. Roza, 81 de ani (1981), Hălăuceşti, jud. Iaşi.
BÎRZU V. Catinca, 64 de ani (1979), Miclăuşeni, jud. Iaşi.
BÎŢÎCĂ C. Floarea, 82 de ani (1982), Havârna, jud. Botoşani.
BODNĂRESCU I. Damaschina, 45 de ani (1979), Marginea, jud. Suceava.
BODNĂRESCU P. Zenovia, 58 de ani (1979), Marginea, jud. Suceava.
BRADU Gh. Aneta, 62 de ani (1982), Tătărăşeni, jud. Botoşani.
BRATU Gh. Pachiţa, 65 de ani (1988), Bâra, jud. Neamţ.
BRĂILEAN Ana, 72 de ani (1969), Bilca, jud. Suceava.

BUBURUZAN N. Ileana, 59 de ani (1986), Mănăstirea Humorului, jud. Suceava.
BULAI Gh. Ioana, 70 de ani (1977), Buhalnița, jud. Neamț.
BURLACU I. Elena, 70 de ani (1981), Dumbrăvița, jud. Iași.
BUTA Gr. Stela, 33 de ani (1975), Stupca, jud. Suceava.
BUZDUGĂ N. Maria, 50 de ani (1975), Baineț, jud. Suceava.
CAPSTRÎMB Elena, 25 de ani (1969), Dorneşti, jud. Suceava.
CARAGEA I. Paraschiva, 48 de ani (1985), Cavadineşti, jud. Galați.
CARAIMAN D. Ioana, 58 de ani (1989), Barcea, jud. Galați.
CĂLIN D. Aurelia, 57 de ani (2006), Băltăreț, jud. Galați.
CHELARIU P. Maria, 42 de ani (1978), Băiceni, jud. Botoşani.
CHELARU I. Anica, 54 de ani (1980), Rădeana, jud. Bacău.
CHETRONI Marița, 77 de ani (2009), Nărteşti, jud. Galați.
CHIORLEU C. Catinca, 68 de ani (1975), Cuejdiu, jud. Neamț.
CHIRAZI Ilinca, 65 de ani (1973), Berezeni, jud. Vaslui.
CHIRILĂ A. Anica, 77 de ani (1974), Valea Seacă, jud. Iași.
CHIRVĂSUȚĂ I. Ancuța, 84 de ani (2009), Gohor, jud. Galați.
CHITICARU T. Maria, 69 de ani (1987), Cucuieți – Dofteana, jud. Bacău.
CIOBANU Gh. Eva, 80 de ani (1980), Fărcăşeni, jud. Iași.
CIOBANU M. Nița, 62 de ani (1981), Oțeleni, jud. Iași.
CIOBANU V. Verginia, 58 de ani (1978), Tansa, jud. Iași.
CIUBOTARIU Gh. Ileana, 72 ani (2005), Cişmea, jud. Botoşani.
CIUCĂNEL T. Ilie, 62 de ani (1977), Ceahlău, jud. Neamț.
CÎRSTEAN LUCREȚIA, 40 de ani (1969), Vicovu de Jos, jud. Suceava.
CÎTEA O. Elena, 41 de ani (1979), Moțca, jud. Iași.
CLOŞCĂ I. Anica, 70 de ani (1990), Cotu Vameş, Neamț.
COJOC M. Ioana, 86 de ani (1988), Panaci, jud. Suceava.
COJOCARU C. Elena, 54 de ani (1977), Schit, jud. Neamț.
COJOCARU I. Domnica, 72 de ani (1981), Petricani, jud. Botoşani.
COJOCARU Maria, 70 de ani (2009), Păltiniş, jud. Botoşani.
CONDURAT I. Maria, 75 de ani (1989), Bahna, jud. Neamț.
COPAC M. Eleonora, 78 de ani (1987), Movileni, jud. Iași.
CREANGĂ D. Eva, 47 de ani, (1972), Botoşana, jud. Suceava.
CREANGĂ C. Jănica, 83 de ani (1989), Bahna, jud. Neamț.
CREȚU V. Maria, 65 de ani (1988), Ruginoasa, jud. Neamț.
CUCU Eleonora, 35 de ani (1975), Drăgoieşti, jud. Suceava.
CURCAN Gh. Natalia, 78 de ani (1984), Dumbrava, jud. Iași.
DAMASCHIN V. Vîrvara, 81 de ani (1987), Moşna, jud. Iași.
DASCĂLU V. Elena, 57 de ani (1987), Dumbrăveni, jud. Suceava.
DASCĂLU M. Floarea, 50 de ani (1987), Dumbrăveni, jud. Suceava.
DIACONU I. Anica, 92 de ani (1989), Bahna, jud. Neamț.
DIMA I. Ioana, 57 de ani (1984), Hânțeşti, jud. Galați.
DOBRE S. Amalia, 65 de ani (1983), Gohor, jud. Galați.
DOMINTE Gh. Aglaia, 70 de ani (1989), Talpa, jud. Neamț.

DOROFTEI Gh. Vasile, 42 de ani (1977), Petru Vodă, jud. Neamț.
DORUȘ Ortansa, 79 de ani (2009), Nărteşti, jud. Galați.
DRANGA C. Marița, 71 de ani (1989), Șuletea, jud. Vaslui.
DROHUȘ A. Tinca, 54 de ani (1980), Rădeana, jud. Bacău.
DUMITRUȚ I. Catinca, 79 de ani (1988), Ruginoasa, jud. Neamț.
DUPALĂU C. Ștefan, 69 de ani (1981), Ruginoasa, jud. Iaşi.
DUȚU Maria, 82 de ani (2009), Tecuci, jud. Galați.
EPURE Gh. Elena, 56 de ani (2004), Furcenii Vechi, jud. Galați.
FECHET Gh. Elisabeta, 78 de ani (1980), Barticeşti, jud Neamț.
FILIMON Gh. Elisabeta, 42 de ani (1985), Poiana Mărului, jud. Suceava.
FILIP D. Petrea, 68 de ani (2009), Ibăneşti, jud. Botoşani.
FÎNARU V. Ilinca, 60 de ani (1971), Zăneşti, jud. Neamț.
FLOREA I. Anica, 75 de ani (1988), Ruginoasa, jud. Neamț.
FLUTUR Raveica, 47 de ani (1978), Poieni Solca, jud. Suceava.
GABOR V. Meletina, 32 de ani (1974), Bosanci, jud. Suceava.
GAFIȚĂ Gh. Ion, 79 de ani (1981), Prisăcani, jud. Iaşi.
GAFIȚEI V. Ana, 50 ani (1988), Bâra, jud. Neamț.
GAZII N. Antonia, 55 de ani (1984), Dumbrava, jud. iaşi.
GĂINARU C. Leontina, 84 de ani (1989), Drăgăneşti, jud. Galați.
GEANĂ Dominica, 82 de ani (2009), Rucăreni, jud. Vrancea.
GHEORGHE I. Mihai, 66 de ani (1976), Bogza, jud. Vrancea.
GHEORGHE C. Paraschiva, 69 de ani (2004), Movileni, jud. Galați.
GHEORGHIȚĂ A. Victoria, 57 de ani (1978), Laura, jud. Suceava.
GHERASIM Domnica, 59 de ani (1978), Grăniceşti, jud. Suceava.
GHIDEASA Maria, 59 de ani (1982), Prăjeni, jud. Botoşani.
GHIMPU I. Victoria, 38 de ani (1974), Bârseşti, jud. Vrancea.
GHINEA D. Elena, 64 de ani (1989), Secuieni, jud. Neamț.
GHINEA Gh. Maria, 86 de ani (1989), Secuieni, jud. Neamț.
GRĂJDEANU Paraschiva, 83 de ani (1989), Schineni, jud. Vaslui.
GRIGORAȘ V. Maria, 61 de ani (1985), Răuceşti, jud. Neamț.
HALTAN Agrăpina, 80 de ani (1979), Moțca, jud. Iaşi.
HAZUA Paraschiva, 62 de ani (1977), Straja, jud. Suceava.
HELMEGEAN D. Vîrvara, 63 de ani (1989), Izvoare, jud. Neamț.
HOMICEANU Gh. Margareta, 65 de ani (1989), Moldoveni, jud. Neamț.
IACOB T. Ioana, 78 de ani (1988), Dulceşti, jud. Neamț.
IACOB Gh. Mândița, 69 de ani (1988), Todireni, jud. Neamț.
ICHIMAȘ I. Lucia, 73 de ani (1980), Nisiporeşti, jud. Neamț.
IFTENE Gelu, 54 de ani (2009), Nărteşti, jud. Galați.
IONEL Gh. Ion, 73 de ani (1976), Stroieşti, jud. Iaşi.
IONICĂ D. Maranda, 59 de ani (1979), Tătăruşi, jud. Iaşi.
IRIMESCU T. Domnica, 50 de ani (1984), Bilca, jud. Suceava.
IRIMESCU Veronica, 82 de ani (1978), Arbore, jud. Suceava.
IRIMIA V. Anica, 56 de ani (1988), Sagna, jud. Neamț.

IURESCU C. Maria, 37 ani (1971), Frătăuții Noi, jud. Suceava.
IVAN V. Elisabeta, 72 de ani (1982), Ghilia, jud. Botoşani.
JULINSCHI M. Emilia, 58 de ani (1984), Udeşti, jud. Suceava.
JUNCĂ N. Mărioara, 39 de ani (1979), Uda, jud. Iaşi.
JURAVLE Victoria, 73 de ani (1977), Straja, jud. Suceava.
LIȚĂ N. Maria, 65 de ani (1979), Lungani – Lungani, jud. Iaşi.
LIȚEANU Gr. Liuța, 45 de ani (1975), Drăgoiești, jud. Suceava.
LUCHIAN A. Maria, 65 de ani (2005), Cosmeşti Vale, jud. Galați.
LUPAN I. Maria, 80 de ani (2004), Tecuci, jud. Galați.
LUPAŞCU I. Corina, 74 de ani (2004), Tecuci, jud. Galați.
LUPAŞCU Gh. Ilinca, 80 de ani (1971), Ibăneşti, jud. Botoşani.
MACARIE Florica, 63 de ani (2009), Dragosloveni, jud. Vrancea.
MACOVEI I. Maria, 83 de ani (1986), Rădăcineşti, jud. Vrancea.
MACOVEI Gh. Natalia, 68 de ani (1977), Frasin, jud. Suceava.
MANEA C. Elena, 75 de ani (1986), Galbeni, jud. Vrancea.
MARDARE I. Ioana, 80 de ani (1977), Muncelu, jud. Bacău.
MATEI T. Ileana, 72 de ani (1972), Vad, jud. Neamț.
MATEI Mina, 63 de ani (2009), Rucăreni, jud. Vrancea.
MAXIMEASA I. Lucreția, 55 de ani (1985), Bogata, jud. Suceava.
MAZILU Floarea, 70 de ani (2009), Rucăreni, jud. Vrancea.
MĂRTIN V. Tița, 76 de ani (1980), Oituz, jud. Bacău.
MĂRTINICĂ P. Anica, 67 de ani (1979), Bălțați, jud. Iaşi.
MERTICARU I. Margareta, 58 de ani (1981), Ştiubieni, jud. Botoşani.
MIHAI Gh. Vasile, 82 de ani (1988), Vulpăşeşti, jud. Neamț.
MIHALACHE D. Ghimiță, 73 de ani (1977), Urleşti, jud. Galați.
MIHĂILĂ I. Anica, 76 de ani (1989), Bârjoveni, jud. Neamț.
MIHOC I. Maria, 81 de ani (1982), Cucuteni – Cucuteni, jud. Iaşi.
MIRON C. Profira, 92 de ani (2011), Mânzăteşti, jud. Iaşi.
MITRUȚ C. Maria, 62 de ani (1983), Borosoaia, jud. Iaşi.
MOCANU Gh. Ana, 50 de ani (1978), Probota, jud. Iaşi.
MOCANU T. Maria, 72 de ani (1986), Dealu Morii, jud. Bacău.
MOISĂ N. Anica, 49 de ani (1988), Ruginoasa, jud. Neamț.
MOISĂ I. Smaranda, 56 de ani (1988), Rugioasa, jud. Neamț.
MONAC N. Teodora, 84 de ani (1988), Glodu, jud. Suceava.
MONORANU I. Maria, 52 de ani (1986), Moişa, jud. Suceava.
MUNTEANU I. Ana, 78 de ani (1989), Bârgăuani, jud. Neamț.
MUNTEANU Gh. Elena, 26 de ani (1981), Bodeasa, jud. Botoşani.
MUNTEANU Ileana, 63 de ani (2009), Ireasca, jud. Galați.
MUNTEANU G. Ioana, 66 de ani (2005), Cosmeşti Vale, jud. Galați.
MUNTENAŞ P. Anica, 63 de ani (1979), Zmeu, jud. Iaşi.
MURGULEȚ I. Nicuța, 55 de ani (2004), Furcenii Vechi, jud. Galați.
NASTASĂ, D. Casandra, 73 de ani (1975), Buhalnița, jud. Iaşi.
NAZARIE C. Floarea, 69 de ani (1981), Coceşti, jud. Botoşani.
NEDELCU Gh. Penelopia, 72 de ani (2009), Tecuci, jud. Galați.

NICULĂIEŞ I. Safta, 68 de ani (1978), Sarafineşti, jud. Botoşani.
NISTOR Eugenia, 77 de ani (2009), Ibăneşti, jud. Botoşani.
NIŢAN Gr. Eleonora, 48 de ani (1975), Drăgoieşti, jud. Suceava.
NIŢOAIA V. Maria, 60 de ani (1982), Cucuteni – Cucuteni, jud. Iaşi.
NIŢU Maria, 68 de ani (2009), Brăhăşeşti, jud. Galaţi.
NUŢESCU Gr. Victoria, 70 de ani (1980), Fundu Moldovei, jud. Suceava.
OANCEA H. Paraschiva, 78 de ani (1983), Slobozia Blăneasa, jud. Galaţi.
OATU C. Maria, 64 de ani (1989), Bahna, jud. Neamţ.
ONICA Maranda, 80 de ani (2009),Gohor, jud. Galaţi.
ONICA T. Mariţa, 60 de ani (1983), Gohor, jud. Galaţi.
ONOFREI Lucreţia, 90 de ani (2009), Griviţa, jud. Botoşani.
PACHIŢA Gh. Paraschiva, 50 de ani (1984), Movileni, jud. Galaţi.
PALADE Lenuţa, 50 de ani (2009), Brăhăşeşti, jud. Galaţi.
PANCIUC C. Maria, 68 de ani (1981), Dumbrăviţa, jud. Iaşi.
PAVEL I. Anica, 36 de ani (1979), Zmeu, jud. Iaşi.
PAVEL V. Anica, 83 de ani (1989), Vlădiceni, jud. Neamţ.
PĂCURARU A. Elena, 40 de ani (1988), Glodu, jud. Suceava.
PĂSCĂLIN D. Anica, 64 de ani (1987), Dofteana, jud. Bacău.
PĂŞCĂNUŢ V. Ioana, 66 de ani (1985), Mălini II, jud. Suceava.
PETREA I. Domnica, 73 de ani (1971), Râbia, jud. Suceava.
PETREA Gh. Maria, 70 de ani (1972), Ivănceşti, jud. Vrancea.
PETREA M. Simina, 74 de ani (1984), Bilca, jud. Suceava.
PIERSIC D. Ana, 48 de ani (1975), Corlata, jud. Suceava.
PINTILESCU C. Ileana, 75 de ani (1986), Boroaia, jud. Suceava.
PÎSLARU V. Maria, 56 de ani (1982), Miletin, jud. Botoşani.
PODARU Gh. Catinca, 73 de ani (2004), Furcenii Vechi, jud. Galaţi.
PODARU C. Elisabeta, 69 de ani (2006), Furcenii Vechi, jud. Galaţi.
PODARU C. Maria, 66 de ani (1978), Brehuieşti, jud. Botoşani.
POHRIB C. Ecaterina, 56 de ani (1984), Certeşti, jud. Galaţi.
POMCI Ana, 78 de ani (1978), Pârteştii de Jos, jud. Suceava.
POP I. Aniţa, 78 de ani (1984), Reuseni, jud. Suceava.
POPA C. Floarea, 49 de ani (1969), Vânători, jud Neamţ.
POPA T. Ioana, 80 de ani (1986), Vladnicu de Sus, jud. Vrancea.
POPA V. Tiţa, 53 de ani (1985), Rogojeni, jud. Galaţi.
POPESCU I. Eugenia, 64 de ani (1989), Hociungi, jud. Neamţ.
POPESCU A. Marghioala, 68 de ani (1979), Valea Oilor, jud. Iaşi.
POPESCU A. Marghioala, 68 de ani (1979), Valea Oilor, jud. Iaşi.
POPESCU T. Minodora, 63 de ani (1976), Vatra Moldoviţei, jud. Suceava.
POPOVICI G. Paraschiva, 51 de ani (1985), Băişeşti, jud. Suceava.
PREDA D. Maria, 73 de ani (1971), Zorleni, jud. Vaslui.
PRELUCĂ L. Magdalina, 85 de ani (1987), Capu Câmpului, jud. Suceava.
PRELUCĂ P. Maria, 61 de ani (1988), Şaru Bucovinei, jud. Suceava.

PRICOP Gh. Dumitru, 68 de ani (1971), Zăneşti, jud. Neamţ.
PRICOP C. Maria, 64 de ani (1984), Giurgeşti, jud. Suceava.
PRISTAVU C. Maria, 58 de ani (1972), Tătăruşi, jud. Iaşi.
PUHA P. Zamfira, 74 de ani (1984), Bilca, jud. Suceava.
PUTREA Achilina, 60 de ani (1969), Bilca, jud. Suceava.
RACU Gh. Aurelia, 69 de ani (2009), Ibăneşti, jud. Botoşani.
RĂDVAN V. Maria, 66 de ani (1972), Boloteşti, jud. Vrancea.
ROBU I. Cecilia, 44 de ani (1979), Mogoşeşti Siret, jud. Iaşi.
RUSU Adriana, 37 de ani (1981), Hălăuceşti, jud. Iaşi.
SAHLEAN A. Maria, 68 de ani (1977), Frasin, jud. Suceava.
SANDU D. Catrina, 57 de ani (1980), Buciumi, jud. Bacău.
SĂNDULEAC Iulita, 70 de ani (1978), Călineşti Cuparencu, jud. Suceava.
SIMION Maria, 63 de ani (1970), Basarabi, jud. Suceava.
SIMINCIUC Gh. Elisabeta, 45 de ani (1980), Strunga, jud. Iaşi.
SÎRBU I. Maria, 69 de ani (1988), Dulceşti, jud. Neamţ.
SÎRGHIE Gh. Floarea, 38 de ani (1979), Tătăruşi, jud. Iaşi.
SÎRGHIE S. Marița, 72 de ani (1983), Gohor, jud. Galați.
SCORȚANU Gh. Elena, 66 de ani (1989), Hociungi, jud. Neamţ.
SMOCOT Eufrosina, 52 de ani (1978), Şerbăuți, jud. Suceava.
SOARE T. Lucreția, 65 de ani (1982), Brăeşti, jud. Botoşani.
SOCACIU C. Maria, 45 de ani (1972), Costeşti, jud. Iaşi.
SOCOLIUC Elena, 52 de ani (1972), Moara Nică, jud. Suceava.
SPĂTARU I. Gheorghe, 75 de ani (1982), Vlădeni, jud. Iaşi.
STAFIE T. Grigore, 52 de ani (1975), Drăgăneşti, jud. Neamţ.
STOICA T. Olga, 72 de ani (1980), Erbiceni, jud. Iaşi.
STRAT T. Viţa, 66 de ani (1986), Rădăcineşti, jud. Vrancea.
STRUNGARU Aurelia, 56 de ani (1978), Deleni – Pârteştii de Jos, jud. Suceava.
STRUNGARU Eufrosina, 82 de ani (1978), Pârteştii de Jos, jud. Suceava.
STRUNGARU I. Olimpia, 75 de ani (1989), Bahna, jud. Neamţ.
STRUŢ V. Minodora, 62 de ani (1984), Reuseni, jud. Suceava.
SUMANARU V. Geta, 34 de ani (1984), Valea Glodului, jud. Suceava.
ŞANDRU C. Garofa, 50 de ani (1987), Capu Câmpului, jud. Suceava.
ŞANDRU Maria, 78 de ani (1978), Şerbăuți, jud. Suceava.
ŞARGU T. Grigore, 69 de ani (1973), Iugani, jud. Vrancea.
ŞERBAN Valeria, 55 de ani (1978), Calafindeşti, jud. Suceava.
ŞODOROC Eufrosina, 54 de ani (1969), Vicovu de Jos, jud. Suceava.
ŞTEFURAC G. Maria, 91 de ani (2011), Mânzăteşti, jud. Iaşi.
ŞTEFURAC N. Ileana, 88 de ani (2011), Mânzăteşti, jud. Iaşi.
ŞUBEA D. Elvira, 69 de ani (1977), Poiana, jud. Neamţ.
ŞUIU V. Floarea, 65 de ani (1978), Grăniceşti, jud. Suceava.
TANASE V. Dumitra, 66 de ani (1976), Tulucești, jud. Galați.
TĂNASE V. Dumitra, 66 de ani (1976), Tulucești, jud. Galați.
TĂRĂBOANȚĂ I. Vasile, 58 de ani (1975), Drăgăneşti, jud. Neamţ.

TĂRÎȚĂ I. Petrea, 63 de ani (1977), Poiana Largului, jud. Neamț.
TELEMAN N. Victoria, 78 de ani (1989), Hociungi, jud. Neamț.
TIHON G. Zenovie, 73 de ani (1976), Vatra Moldoviței, jud. Suceava.
TIMOFTE C. Ana, 48 de ani (1982), Vlădeni Deal, jud. Botoşani.
TIMOFTE I. Virginia, 41 de ani (1982), Vlădeni – Frumuşica, jud. Botoşani.
TOADER E. Vasilca, 70 de ani (2004), Furcenii Vechi, jud. Galați.
TODIREL Al. Maria, 50 de ani (1983), Munteni, jud. Neamț.
TODIRICĂ Floarea, 56 de ani (1979), Pietrosu, jud. Iaşi.
TORAC S. Margareta, 51 de ani (1979), Sucevița, jud. Suceava.
ȚÎMPĂU T. Ştefania, 70 de ani (1980), Pojorâta, jud. Suceava.
ȚÎRDEA Saveta, 82 de ani (1975), Boboieşti, jud. Neamț.
URSACHE V. Zenovia, 48 de ani (1988), Breaza, jud. Suceava.
URSARU Agripina, 74 de ani (1981), Hălăuceşti, jud. Iaşi.
VASÎLACHE Elena, 76 de ani (1974), Grivița, jud. Vaslui.
VELICU Maria, 77 de ani (2009), Ireasca, jud. Galați.
VENȚEL Gr. Elena, 49 de ani (1978), Bivolari, jud. Iaşi.
VERDEŞ D. Melexina, 48 de ani (1985), Mălini, jud. Suceava.
VÎRGĂ Catrina, 71 de ani (1981), Hălăuceşti, jud. Iaşi.
VÎRLAN P. Tudora, 75 de ani (1986), Vetrişoaia, jud. Vaslui.
ZAHARIA V. Maria, 63 de ani (1983), Umbrăreşti, jud. Galați.
ZĂVODU I. Ion, 76 de ani (1985), Baia, jud. Suceava.
ZBÎRCIOG Emilia, 50 de ani (1974), Bârseşti, jud. Vrancea.

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE 7
RETROSPECTIVĂ BIBLIOGRAFICĂ 9
STUDIU INTRODUCTIV 20
Un univers de credințe concentric 20
Mana şi sterilitatea – un antagonism feminin 25
Puterea modelatoare a analogiei magice 45
Cuptorul şi pragul – repere sacre în spațiul casnic 73
Copii de o natură specială 92
Mânecile moaşei 104
Prima vizită la lehuză. Indicii despre un ritual străvechi 118
Naşii de botez 127
Cântecele de leagăn şi tipologii propuse 142
Ipostaze ale divinităților destinului în credințe arhaice şi în literatura populară 149

TIPOLOGIA OBICEIURILOR DE NAŞTERE 162
Obiceiuri preliminare 162
I. 1. Fertilitatea 162
I.1.a. Practici terapeutice 162
I.1.b. Practici magice 163
I.2. Zămislirea 164
I.3. Tăinuirea graviditații 164
I.4. Sarcina 165
I.4.a. Păstrarea sarcinii 165
I.4.b. Pierderea sarcinii 166
I.5. Puterea graviditații 167
I.6. Sănătatea pruncului 168
I.6.a. Precauții 168
I.6.b. Tabuuri 170
I.7. Evitarea sarcinii gemelare 172
I.8. Divinații asupra sexului copilului 173
I.8.a. Semne fizice 173
I.8.b. Practici magice 175

I. 9. Frumusețea pruncului 176
I.10. Caracterul copilului 177
I.11. Tăinuirea sorocului 177
I.12. Vulnerabilitatea femeii însărcinate 178
I.13. Naşterea uşoară 180
I.14. Naşterea grea 180
Obiceiuri liminare *183*
II.1. Moaşa 183
II.1.a. Denumiri 183
II.1.b. Atribute 183
II.1.c. Atribuții ale moaşei 184
II.2. Spațiul naşterii 185
II.3. Asistarea naşterii 186
II.3.a. Practici terapeutice 186
II.3.b. Acte magice 188
II. 4. Clipa naşterii 191
II. 5. Cordonul ombilical şi placenta 193
II. 6. Hărăzirea nou-născutului 195
II. 7. Călirea pruncului 199
II. 8. Prima îmbăiere 199
II.8.a. Pregătirea apei de baie 199
II.8.b. Spălarea nou-născutului 202
II.9. Scutecele copilului 204
II.10. Aşezarea nou-născutului pe pământ 206
II.11. Naşteri deosebite 207
II.12. Copilul mort nebotezat 209
II.13. Agheasma lehuzei 211
II.14. Prima alăptare 212
II.15. Ursitoarele 215
II.15.a. Masa ursitoarelor 217
II.16. Slobozirea casei 218
II.17. Mânecile moaşei 219
II.18. Ocrotirea copilului nebotezat 221
II.18.a. Ameninţări latente 222
II.18.a_1. Boli 222
II.18.a_2. Spirite malefice 223
II.18.a_3. Manifestări psihosomatice 223
II.18.b. Prevenirea şi protecția 224
II.19. Prima vizită la nou-născut 227
II.19.a. Oaspeții 227
II.19 b. Protecția lehuzei şi a pruncului 230

II.19.c. Rodinii 232
II.20. Interdicții pentru lehuză 237
Obiceiuri postliminare..... 239
III.1. Încumetrirea 239
III.2. Numele copilului 242
III.3. Botezul 243
III.3.a. Aducerea pruncului botezat acasă 245
III.4. Scalda de după botez 248
III.4.a. Obiecte şi substanțe propițiatorii 250
III.4.a_1. Sănătatea 250
III.4.a_2. Frumusețea 251
III.4.a_3. Îndemânarea 253
III.4.a_4. Bogăția 255
III.4.b. Practici ceremoniale 257
III.5. Cumetria 261
III.6. Colacii de botez 264
III.6.a. Rolul colacilor 265
III.6.b. Desfăşurarea ritului 266
III.6.c. Ipostaza reparatorie a obiceiului 273
III.7. Pupăza pentru moaşă 275
III.7.a. Darul ritual 275
III.7.b. Ceremonialul 276
III.7.c. Relația cu obiceiurile de nuntă 279
III.8. Îmbisericirea mamei 280
III.9. Vindecarea primelor afecțiuni 282
III.9.a. Semnele din naştere 282
III.9.b. Dermatitele 284
III.9.c. Pierderea somnului. Plânsorile 286
III.9.d. Muțenia 288
III.10. Repetarea simbolică a naşterii 289
III.10.a. Trecerea prin cămaşa mamei 289
III.10.b. Vânzarea rituală 291
III.10.c. Copilul dat de pomană 293
III.10.d. Alte rituri de reparație 294
III.11. Cei dintâi paşi 296
III.11.a. Pregătirea funcției fizice 296
III.11.b. Anularea piedicii 298
III.11.c. Formule verbale 299
III.12. Prima tăiere a unghiilor 300
III.13. Luatul din păr 303
III.14. Viitoarea meserie 306

III.15. Înțărcarea 309

CORPUS DE TEXTE 312
Cântece de leagăn 312
Descântece 332
Strigături 335
Orații 336
Poveşti 347
BIBLIOGRAFIE 381
SIGLAR 393
INDICE DE NUME 405

În colecția **ETHNOS** a mai apărut:

Trasee inițiatice în folclorul literar românesc. Structuri stilistice,
Adina Hulubaş

Obiceiuri nupțiale din Moldova. Tipologie şi corpus de texte,
Silvia Ciubotaru

Mitul cosmogonic,
Lucia Afloroaei

*Folclorul medical din Moldova. Tipologie şi corpus de texte***,** ediția a doua,
Silvia Ciubotaru